حقيقة
الفلسفات الإسلامية

تأليف
جلال العشري

تقديم
عبد الهادي مسعود

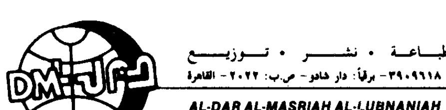
الناشر
الدار المصرية اللبنانية

حقيقة
الفلسفات الإسلامية

الطبعـة الأولـى

للدار المصرية اللبنانية

١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م



الدار المصرية اللبنانية

طباعة • نشر • توزيع

١٦ شارع عبدالخالق ثروت - تليفون ٣٩٢٣٥٢٥ - ٣٩٣٦٧٤٣ - فاكس: ٣٩٠٩٦١٨ - برقياً: دار شادو - ص.ب: ٢٠٢٢ - القاهرة

AL-DAR AL-MASRIAH AL-LUBNANIAH — PRINTING — PUBLISHING — DISTRIBUTION

16 ABD EL KHALEK SARWAT St. P.O.Box 2022-Cairo-Egypt PHONE: 3936743-3923525 FAX: 3909618 CABLE DARSHADO

تقديـــم

تندفع الكلمة فى خلايا الإنسان الحر اندفاع العصارة الحية فى النبتة النامية ؛ ذلك لأن الفكر هو سِمَة الإنسان المميزة .

أما جمود العقل فهو توقف فى مجرى الحياة .. وهو انهيار لكيان الإنسانية والإنسان ، وامتهان للتاريخ والمدنية ، وهوى بالفرد والجماعة إلى الحضيض الأوهد .. وسير بهما إلى فناء .

قد يرى بعض الناس فى هذا الكلام تهويلا أو مبالغة ، ولكننى أؤكد أنه تصوير دقيق لواقع جاسم يظهر لكل ذى عين مبصرة .

ذلك أنه ماتوقف الفكر ، أو تهددته أية عوارض طارئة إلا كان هذا دليلا أكيداً على حقائق يراد إخفاؤها .. وماخفيت الحقائق إلا عميت الأبصار عن الطريق ، وتوقف عن السير ركب التاريخ الزاحف .

وعن طريق حرية الفكر يتم تشخيص كافة الأمراض أو الآفات التى يصاب بها المجتمع ، وعن طريقها ومن أجلها يميل الناس إلى البحث الهادف ، ولا يستسلم قوم من الناس إلى الركود أو النوم .. أو السلبية المقيتة .

وليس فى العالم كله من ينكر قيمة الفكر إلا أن ينكر قيمة نفسه ... إن حرية الفكر هى صميم المعجزة ..

وتحرر العقل من قيوده معجزة فى صميمها .. ذلك أن الحواجز عديدة : أولها السلطة ، وثانيها التقاليد ، وثالثها المعتقدات الموروثة غير القائمة على الأدلة والبراهين الصادقة .. ورابعها وخامسها ...

وإذا أفلت الإنسان الحى من نطاق كل أولئك أصبح متفلسفا .. فإذا اهتدى إلى الطريق الرئيسى ، وبانت له معالمه فهو الفيلسوف الذى يخدم مجتمعه ويخدم الإنسانية .. فيكتب له الخلود إذ يساهم فى بناء الحضارة .

وإذا كان الفناء قد كتب على كل حى ، فقد وجب ألا نقول عن الفيلسوف : إنه مات .. فلازلنا إلى اليوم نقرأ عن سقراط ، والفارابى ، وديكارات ، والغزالى ، وإقبال ..

يموت الشبح الفانى فيتكسر فى ظلام الأبد .. ويبقى الكائن العظيم الذى يمد الناس بالحياة ، وبالحرية ، وبالحركة .

***

والتاريخ روح من الكائن الأعظم ، أو هوهبته الكبرى ، وضع لها النواميس الثابتة ، وجعل من أول هذه النواميس أن من يقرأ ، ومن يبحث ، ومن يفكر فهو إنسان .

أما الجمود — فهو معجزة الجماد وخاصته ..

وما توقف إنسان عن القراءة والبحث إلا كان كالرجل الأبكم .. والجماد الذى لايقدر على شيء ..

ومن عجب أننا نجد كثيراً من مؤرخى الفلسفة يعيبون دائماً على الفلسفة الإسلامية ، وعلى الفلاسفة المسلمين أنهم كانوا يعتمدون على الفلسفة اليونانية والفلاسفة اليونان ، ويشرحون آراءهم ..

وقد كانت الفلسفة اليونانية ذاتها فلسفها مقتبسة عن غيرها من الفلسفات ..

وقد أخذ فلاسفة المسلمين عن أسلافهم من فلاسفة اليونان ، وكانوا شراحا لآرائهم ونظرياتهم .

وأخذ اليونان — على خلاف مايذهب بعض المتعصبين — عن أسلاف لهم سبقوهم فى ميدان الحضارة والفكر .. أخذوا عن مصر وبابل وآشور وغيرها .

يقرر الدكتور جوستاف لوبون فى كتابه « الحضارات الأولى » : « إنه إلى زمن ليس بالبعيد كان الناس يعتقدون أن اليونان غير مدينين فى فنونهم وعلومهم وآدابهم لغيرهم من الأمم التى سبقتهم ، ولكن هذا الرأى لم يعد التسليم به ممكناً ؛ فإنه وإن كانت الحضارة القديمة قد بلغت الأوج فى بلاد الإغريق إلا أنها ولدت ونمت فى الشرق ، ونحن نعلم اليوم أنه فى العصر الذى لم يكن فيه اليونان إلا جهلة وبرابرة ، كانت هناك حضارات لامعة زاهرة على ضفاف النيل ، وفى سهول كلديا » فليس يعيب الفلسفة الإسلامية ولا الفلاسفة المسلمين أنهم اقتبسوا عن أسلافهم من فلاسفة اليونان ، وأنهم كانوا شُرَّاحا لآرائهم ونظرياتهم .. .

ولعل هؤلاء الحريصين على إبراز هذه الحقيقة أن يجهدوا أنفسهم فى البحث عن الجديد المبتكر فى هذه الفلسفة الإسلامية ؛ لنستطيع أن نضعها فى الميزان كتراث فكرى له أصالته .. ولنستطيع أن نتبين مدى ما استفادته الأجيال من هذا التراث ..

إنه لايزال من واجبنا أن نجهد أنفسنا فى البحث والتنقيب .. ولايزال من واجبنا أن نلم بعالم الأفكار على اختلافها ..

ولايزال من واجبنا أن نبذل الجهد فى تحرى الصواب من أى اتجاه يرد إلينا أو نصل إليه ..

وقد كان الباحثون العرب ينشدون المعرفة للمعرفة ، ويترجمون آثار من سبقهم .. ويزيدون عليها ماتصل إليه عبقرياتهم ومداركهم .. يقول الكندى :

« وينبغى ألا نستحى من الحق ، واقتناء الحق من أين يأتى ؛ وإن أتى من الأجناس القاصية ، والأمم المتباينة » .

وهو نوع من الحياد الفكرى الإيجابى ، يفتح النوافذ على مختلف الآراء ، ومتباين الأفكار تهب على العقل فتكسبه صحة ونماء ..

وإدراك الحق هدف تتضامن الأجيال الإنسانية للوصول إليه على مر الأجيال ، كل جيل يضيف إلى من سبقه ، ويسلم التراث إلى من يليه ..

ولسنا نجهل الجفاوة التى قوبل بها فلاسفة المسلمين فى الأجيال التالية إلى يومنا هذا ..

نقل عنهم الأوربيون آثارهم وأفكارهم .

كان فلاسفة المسلمين فلاسفة موسوعيين دونوا تراثا ضخما وسلموه إلى الْخَلَف من بعدهم ، فاستفادت الأجيال من آثارهم حتى فتنوا بهم ..

وقد طبع « القانون » لابن سينا – كما تذكر دائرة المعارف الإسلامية باللاتينية ست عشرة مرة فى الثلاثين سنة الأخيرة من القرن الخامس عشر ، وأعيد طبعه عشرين مرة فى القرن السادس عشر .

وظل هذا البحث الرائع يدرس فى أوربا كمرجع من أهم المراجع العلمية والفلسفية .

كما ظلت بحوث فلاسفة المسلمين نبع الحضارة ، وسبيل المعرفة الصحيحة فى المدنية والفكر .

وإذا أردنا أن نضرب مثلا من آلاف الأمثلة ، فأمامنا منهاج ديكارت فى المعرفة فقد أثبت ديكارت وجود الذات عن طريق الفكر .

ذلك أنه أحس إحساساً واضحا بأنه يفكر .. وبالتالى أصدر حكمه بأنه موجود .

وقد كان الرئيس ابن سينا (المولود عام ٩٨٠ ميلادية) يرى أن الفكر حركة النفس الناطقة ، أو هو دليل وجودها ، وهو أول من لجأ فى هذا إلى التجربة النفسية ، فهو أستاذ « ديكارت » على خلاف مايذهب إليه مؤرخو الفلسفة من أن ديكارت القرن السابع عشر الميلادى هو أول من اكتشف هذا المعنى .

قال الرئيس :

« لنتصور إنساناً محجوب البصر لايرى من إهابه شيئا ، متباعد الأطراف لايلمس جزء من جسمه جزءاً آخر، يهوى فى خلاء لايصدمه فيه قوام الهواء حتى لايحس ولايسمع – أليس يغفل مثل هذا الإنسان عن جملة بدنه ؟!

أليس يشعر بشيء واحد فقط هو ثبوت إِنِّيَّتِهِ ؟!

فالنفس إذن موجودة وجوداً غير بدنى .

هذا البرهان الذى شرحه الرئيس هو نفسه الذى اتجه إليه ديكارت واتخذه دليلا على وجود الذات ، مما جعل بعض الباحثين الغربيين أمثال فالو Valois وفلالارنى Fourlani يميلون إلى القول بإمكان اطلاع ديكادت على آراء الفيلسوف الإسلامى .

وإذا كان الفيلسوف الفرنسى قد انتقل فى بحوثه الفلسفية من معرفة « الذات » إلى معرفة « الله » ثم إلى معرفة « العالم » فان نقطة البدء كانت من منهج الرئيس ، الفيلسوف الإسلامى .

فالإنية عند ابن سينا وليدة الشعور الواضح بوجودها – حتى ولو لم يوجد الجسد على حد مايذهب إليه الافتراض .

وينتقل « ديكارت » فى كتابه « التأملات » ليضيف لبنة جديدة لهذا التراث فيقول :

« وأقول بالإجمال : إنه إذا صح لى أن أقول : إن كل ماأتصوره تصوراً واضحا متميزاً هو حق ، فليس هنالك ماهو أكثر يقيناً من وجود الله .

صحيح أنه كان لابد لى من كثير من الانتباه الذهنى للوصول إلى معرفة هذه الحقيقة ، ولكن مع أن هناك حقائق معروفة بجلاء لكل شخص ، وأخرى لانهتدى إليها إلا بعد طول نظر ، إلا أن هذه متى اهتدينا إليها لم تكن أقل يقيناً من تلك .

ولاجرم أنه لو كان ذهنى خالياً من أى حكم سابق ، ولو كان فكرى غير مشغول بوجود الأشياء الحسية انشغالا مستمراً ، لما كان هنالك شىء آخر أعرفه بأيسر وأسرع مما أعرف الله » ا. هـ .

وقد انتقل « ديكارت » بعد إثبات وجود الله ، إلى إثبات وجود العالم كما هو معروف .

شىء جلى واضح هو الذى يُكوِّن الذات :
شعورك بإنيتك ..

شعورك بوجودك ..

ولو بلغ شيء من اليقين هذه الدرجة فهو حقيقة ..

فالله حقيقة .. كما أن القضايا الرياضية حقيقة .. كما أن وجود الذات حقيقة .

***

وكل للفلاسفة أخذوا عن أسلافهم ..

وكان للفلاسفة المسلمين فضل أى فضل على من جاء بعدهم كما بينا .. وسنضرب مثلا آخر بفيلسوف واحد من فلاسفة المسلمين هو « الغزالى » .

فالإمام الغزالى سبق الفيلسوف الفرنسى « بليز بسكال » PascalPensées [١٦٢٣ - ١٦٦٢ م » الذى نثر فى خطراته ما أسماه - فى مجال إثبات وجود الله وصدق النبوات - دليل المراهنة والاحتياط ، وقد سبقه الغزالى كما ذكرنا إلى هذا الدليل ..

بل سبقه شاعر عربى فيلسوف هو أبو العلاء المعرى فى قوله :

قال المنجم والطبيب كلاهما لابعث بعد الموت قلت : إليكما !

إن صح قولكما فلست بخاسر أو صح قولى فالخسار عليكما !!

بل وسبقهم القرآن الكريم إلى ذلك فى قوله تعالى على لسان مؤمن فرعون :

﴿ وَإِن يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُۥ وَإِن يَكُ صَادِقًا يُصِبْكُم بَعْضُ ٱلَّذِى يَعِدُكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ﴾ (١).

قال تعالى :

﴿ وَقَالَ ٱلشَّيْطَٰنُ لَمَّا قُضِىَ ٱلْأَمْرُ إِنَّ ٱللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ ٱلْحَقِّ

(١) سورة غافر آية ٢٨

وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ ۖ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِي ۖ فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوٓا۟ أَنفُسَكُم ﴾ (1)

***

والإمام الغزالى سبق الفيلسوف الإنجليزى « دافيد هيوم » [١٧١١ - ١٧٧٦ م] إلى فكرته التى اشتهر بها فى إنكاره للمعلولية والسببية ، بل وسبقهما إلى ذلك القرآن الكريم حينما عرض لقضية إبراهيم ودخوله النار دون أن تسبب له الإحراق ..

قال تعالى :

﴿ قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ﴿٦٦﴾ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾ قَالُوا۟ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓا۟ ءَالِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ ﴿٦٨﴾ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴿٦٩﴾ وَأَرَادُوا۟ بِهِۦ كَيْدًا فَجَعَلْنَٰهُمُ ٱلْأَخْسَرِينَ ﴾ (2)

***

وكذلك الأمر بالنسبة للفيلسوف الألمانى « عمانويل كانت » [١٧٢٥ - ١٨٠٤] حينما قرر أن العقل ليس مسباراً كاملا ، وليس وسيلة مثالية للوصول إلى إدراك الحقائق ، فالعقل عند « كانت » لايدرك الشيء بذاته Momena وإنما يدركه كما يبدو له عن طريق الحواس ، فهو يدرك الظواهر Phenomena ويَخْفَى عنه غير ذلك .. كما يخفى عليه ماليس له ظواهر يدركها الحس ..

---

(١) سورة إبراهيم آية ٢٢

(٢) سورة الأنبياء الآيات ٦٦ و٦٧ و٦٨ و٦٩ و٧٠

يقول الغزالى :

« كل مالا يدركه العقل ليس محالا فى ذاته » .

***

إن عدداً كبيراً من فلاسفة الغرب المحدثين إنما ترجع شهرتهم إلى نظريات أخذوها جميعاً – أو على الأقل سبقهم إليها جميعاً – فليسوف إسلامى واحد هو الإمام الغزالى ، ومع ذلك نرى أن بعض المستشرقين – لأهداف عديدة – كانوا ولا يزالون حريصين على التقليل من شأن التراث الإسلامى فى ميدان الفلسفة والفكر ، ومن أُسَفٍ أن عدداً من أنصاف الباحثين فى بلادنا لايزالون يؤمنون بما يؤمن به أساتذتهم ، ولو أجهدوا أنفسهم قليلا لانكشفت لهم الحقائق .. بوصفهم باحثين لابوصفهم إسلاميين .. بل بوصفهم باحثين وبوصفهم إسلاميين لايسلمون إلا للحق الذى يقوم عليه البرهان والدليل .

***

وبهذه المناسبة نسجل لهؤلاء مَلْحَظًا له أهميته فى هذا الميدان .. ذلك أن الإسلامية دعت إلى الفكر وجعلته عمادها وأساس دعوتها .. ولذلك ظهر فى ظل الإسلام مفكرون وفلاسفة اعتبروا أئمة فى الإسلامية الكبرى .. ودفع الإسلام معتنقيه إلى الشك قبل الإيمان .. وحكى القرآن حكاية إبراهيم الذى تطلع إلى القمر وإلى الشمس وإلى غيرها من الظواهر .. ثم دخل بعد الشك إلى الإيمان .

قال تعالى :

﴿ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيۡهِ ٱلَّيۡلُ رَءَا كَوۡكَبٗاۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلۡقَمَرَ بَازِغٗا قَالَ هَٰذَا رَبِّيۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمۡسَ بَازِغَةٗ

﴿ قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ (١)

ومن هنا نرى كيف جعل الإسلام مرتبة المؤمن الذى يرث الإيمان مرتبة دنيا .. ومرتبة المؤمن بعد البحث والشك مرتبة لاتُعْلَى فى مراتب اليقين .. ولم يكن عجيباً أن تنهض الفلسفة الإسلامية الكبرى لاتخشى ولاتهاب .. وإن سطا بعض السلاطين والملوك على حقوق المفكرين والفكر فى بعض الأحيان لِهَوًى فى نفوسهم لا استجابة لما يدعو إليه الدين .

أما الذى حدث بعد أن دخلت المسيحية فى اليونان فشىء آخر .. فقدت العقول حريتها ؛ لأن المسيحية تطبع الناس بطابع الخضوع والرضوخ وتدمغ الفرد بدمغة القداسة .

فما تحرك فى اليونان فيلسوف واحد منذ دخلتها المسيحية وإن لم يبعد عن الأذهان محاكم التفتيش وقرارات الحرمان وعمليات القتل والحرق للأحرار فى القارة الأوربية كلها على مدى القرون ..

وكانت القرارات دائماً تصدر مدموغة باسم البابوات حراس الدين ..

كان الدين المسيحى دين محبة واستسلام ..

أما الدين الإسلامى فكان ولايزال دين حق .. يبحث عن الحق ، ويسعى إليه ، ويدعو الناس إلى الدفاع عنه .. دين جاد لايدير الخد لأحد ، ولا يصعر الخد لأحد .. دين جاد صريح لايدعو الناس إلى الإيمان المستسلم بل إلى الإيمان الجاد الذى يسبقه الشك ، وهو يرفع شأن العلم بطريقة لاتخلو من التحريض والتحقير لكل جهالة ..

---

(١) سورة الأنعام الآيات ٧٥ و٧٦ و٧٧ و٧٨ و٧٩

قال تعالى :

﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [1].

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم :

« من تعلم بابا من العلم ليُعلِّم الناس أُعطِىَ ثواب سبعين صِدِّيقا » .

رواه أبو منصور الديلمى فى مسند الفردوس عن ابن مسعود ولايعلم غير المسلمين ما مقام الصِّدِّيقين عند الله .. إنهم بمنزلة الشهداء الذين يموتون فى سبيل المبدأ والعقيدة والإصلاح ..

***

ويكفى فى هذا الباب أن نعلم بأن الفلسفة الإسلامية التى ظهرت فى القرن السابع الميلادى سبقت الفلسفة المسيحية التى لم تظهر إلا فى القرن التاسع الميلادى ومابعده .. مع أن الإسلام ظهر بعد ظهور المسيح بأكثر من ستة قرون ..

ومنذ الوقت الذى أغلقت فيه المدارس الفلسفية فى اليونان وكانت نهاية الفلسفة اليونانية حوالى ٥٥٩ م أقبل علماء المسلمين على الدراسات الفلسفية إقبالا منقطع النظير ، وكانت المدارس الفكرية فى الإسلام تزحف زحفا غير مبطىء ، ولا متمهل .. وقد ظهرت مقدمات هذه المدارس مع ظهور الإسلام ، وفى القرن الأول الهجرى .. فالخوارج ، والشيعة ، والمرجئة ، ومدارس الاعتزال ، وغير أولئك - كانوا يناقشون كل صغير وكبير من تراث الإسلام ، وتراث اليونان ، وتراث الفكر بوجه عام ..

على أننا لسنا فى مجال المقارنات ، أو أن نفاضل بين فلسفة وفلسفة ، فالتراث الفكرى ثروة إنسانية مشتركة ، ولَبِنات فى البناء تضاف جيلا بعد جيل . لتنتهى بالإنسان إلى حاضر جاد حريص على البحث مؤمن بالحرية ، متطلع إلى أمام ..

***

(١) سورة الزمر آية ٩

وبعد ، فلعلنا لم نخرج عن موضوعنا ونحن نقدم لكتاب عن « حقيقة الفلسفات الإسلامية » .

ولهذا الكتاب قصة يصح لنا أن نسردها ، فتكون خير تقدمة له ولمؤلفه .

ذلك أنه راودتنى فكرة إنشاء أول مكتبة أهلية عامة ؛ يؤمها من يريد ليطالع فى مقتنياتها مايشاء لقاء مبلغ زهيد فى الشهر أو فى السنة .

ووكلت هذا المشروع لشقيق لى ؛ لعله أن يكون مصدر رزق له ، إلى جوار خدمته للثقافة والعلم .

ومن أسف أن هذه التجربة الطيبة تخلفت لأسباب عديدة . وتوقف المشروع .. كما توقف شقيقى عن مواصلة الطريق منذ أكثر من عام .

وكان يتردد علىَّ فى هذه الفترة بعض من شبابنا النابه ، فيهم الشعراء والمتأدبون ، وبعضهم صاحب قلم ، وقليل منهم صاحب فكرة .. ومن هذا القليل مؤلف هذا الكتاب ، الأستاذ جلال العشرى ، وهو زميل متخرج فى قسم الفلسفة بكلية الآداب .. نشأ نشأة قريبة من نشأة الفلاسفة ، حياته كلها تبتل وقراءة وبحث ، وروحه روح قلقة حائرة ، شاكة متحررة .. ونفسه نفس شاب متحفز إلى كل مافيه الخير للثقافة وللحرية .

كان يطيل الصمت ، فإذا تكلم كان كلامه عن روية وعمق .

وعرض علىَّ أمر هذا الكتاب فى أواخر عام ١٩٥٧ فتصفحته ووعدته بالعمل على نشره .. وهأنذا أقدمه للناس ، وأهديه إلى العالم الإسلامى وفاء بهذا الوعد ..

لم يكن فى مُكنة المؤلف أن يقول كل شىء عن الفلسفات الإسلامية بطبيعة الحال ، ولكن كان فى مكنته أن يعرض رأيه ، وأن يعرض موضوعه عرضا قابلا للنماء ، عرضاً مفتوحا وليس مغلقاً .. وفيه توجيهات قيمة جديرة بأن تُهَدى إلى الناس لتضاف إلى تراث الفكر .

وهو يستهدف النهوض بالفكرة الفلسفية عند المسلمين فى أصولها الأولى .

وله فى طريقة عرضه لهذا الموضوع خصائص أسلوبية لاتخلو من المتعة والجمال .

***

والفلسفة الإسلامية قد لاتمثل الإسلام ، ولكنها جزء من تراثه الثقاف .

والإسلامية اليوم تسود $\frac{1}{7}$ سكان العالم ، فما من سبعة من الناس يجتمعون فى صعيد إلا وواحد منهم مسلم ، أى أن تعداد المسلمين فى العالم يقارب أربعمائة مليون نسمة .

هذه الإسلامية التى خلدت على الزمن ، وتحطمت على صخرتها كل القوى المعادية تحتاج اليوم إلى تجديد .. وهى فى حاجتها إلى التجديد تتطلب دعامة من الرجال الأشداء الذين صقلتهم التجارب ، وصقلهم العلم ، وتابعوا تطور الإنسانية والفكر .

ونحن بدراستنا للفلسفة الإسلامية نجدد فهمنا لهذا الدين على ضوء من الفلسفة ، أو نجدد فهمنا لهذه الفلسفة على ضوء من الدين ، فندرك الأسس الأصيلة لكلم منهما ونحدد الهدف ، ونرسم الوسائل .

ولعل أول هذه الأهداف ، وأهم هذه الوسائل هو البحث فيما ورثناه عن أسلافنا .. هل خلا من الشوائب ؟! هل بانت معالمه ؟ وهل تكشفت خباياه ؟!

ولعل هذا الكتاب أن يكون محاولة جادة للإجابة عن هذا السؤال ؟

عبد الهادى مسعود

كلمة فى إثرها الكلمة

الإنسان ، الإنسانية . كلمتان متكاملتان تؤلفان معنى واحداً اسمه « الحياة » .

فإذا كان تاريخ حياة الإنسان هو عرض للأحداث ، وتاريخ حياة الإنسانية هو عرض للأفكار ، فإن عرض الحياة مناط الإكبار والإصغار ، سيان فى الأحداث أو فى الأفكار .

وتاريخ « الحياة » لايكون شيئا إن لم يكن تقديراً لما هو صواب أو خطأ ، أو لما هو أصيل أو منتحل ، أو لما هو صحيح أو زائف ، وماهو متعال أو متهابط ، وما هو ذروة أو حضيض .

وإذا اختلت موازين الحياة وهنت الحياة ، وإذا انقلبت تلك الموازين هانت تلك الحياة .

وقد يفتر الحس والذوق بعض حين ، وقد يفتر الخيال والعاطفة بعض حين ، ولكن الذى لايفتر قط ولانخاله يفتر فى حين من الأحايين هو خصام العقول ، واصطلاحها ومهادنتها .

وإن أفدح مصاب تصاب به الحياة أن تأخذها سِنَةٌ ، أو نوم فتختلس فى تراثها وسط هذا البلبال ، وتواصل المسير بين دفتى طريق معكوس الميزان ، مقلوب المعيار ، على نحو مالو أمكن أن تكون ثمة فضيلة ضد الخير ، أو رذيلة ضد الشر .

يهون إذن كل شيء ولايهون ذلك الشيء وأنَّى له أن يهون ومصير الإنسانية رهن بمصير الإنسان ، والإنسان ليس موجوداً تاما كاملا بل هو تاريخ ناقص يكتمل .

من قديم واجه الإنسان الوجود المغلق ، وقال كلمته الأخيرة فى « دراما » الحياة ، فمضى يخترق حَيِّزَ الإغلاق وعينه مُوَكَّلَةٌ بهذه الغوامض والأسرار ، وأسفرت الرحلة عن بوتقة من القيم والمثل والمعتقدات يحياها العالم الحديث ، ويحيا بها ، ويسميها « تراثاً » .

فلوجه الله ولذمة التاريخ نتحرى أن نصون الإنسان ، والإنسانية ، نصون « الحياة » .

وهذا لون من ألوان البحث فى تاريخ الفلسفة الإسلامية لم يعتده واحد من دارسيها ، أذيعه وأنا أثق بأن فريقاً منهم سيلقونه ثائرين وبأن فريقا آخر سيلقونه مُتَبَرِّمِين ، ولكنى على ثورة أولئك وتبرم هؤلاء أومن بهذا البحث .

وهو إذ يعالج مسألة الفلسفة الإسلامية ، يريد أن ينتهى فيها إلى الحق .. لا نافيا ، ولامثبتاً ، ولا معلقاً إياها بين النفى لأنها قد تأثرت وبين الإثبات لأنها قد جددت .

نحن إذن بين فريقين : واحد يقبل الفلسفة الإسلامية كما قدمها له القدماء من الشرقيين أو المحدثين من المستشرقين فلا تمتد إليها يد النقد وإن امتدت فمرتعشة مرتجفة لاتحظى من النقد إلا بهذا المقدار الفقير .

***

صالح فريق من العلماء الفلسفة الإسلامية وتعصَّب لها ، وخاصمها آخر وتعصَّب عليها ، فلْنتوسطْ نحن ونكنْ محافظين ولْنوازِن بينهما ولْنَرجِّحْ رأياً على رأى ، ولْنؤثرْ شخصاً على شخص قائلين : وُفِّق هذا وأُخفق ذاك ، أو لنوفِّقْ بين هذا وذاك ، وكفى الله المؤمنين شر القتال .

فأنت ترى أن العقول كأنما قُدِّر لها أن تنقسم إلى طبقات ثلاث : أولئك متطرفون يُثبِتون ، وهؤلاء متطرفون ينفون ، والآخرون متحفظون يتوسطون بين أولئك وهؤلاء ، وأنت ترى أن الحقيقة كأنما قُدِّر لها أن تضل بين طرفين كلاهما ضلال ، والوسط أمعن مايكون فى هذا الضلال .

نحن إذن بين اثنتين : إما أن نجنى على أنفسنا وعلى العلم فلا نعرف لأنفسنا حقها ، ولانؤدى للعلم واجبه فنقبل ماقال القدماء من المؤرخين ونتبع تلك الطريقة « المقفولة » التى تنعطف بنا إلى التراخى والاسترخاء وتعرض علينا بضاعتها من تفسيرات « جاهزة » وصيغ جامدة ، وتواريخ نهائية ، وأحكام قطعية : تلك البضاعة التى يحتكرها فريق لايستطيع أن يجدد ولا أن يُحْيِيَ . وكيف نعم : وقد أدخل نفسه فى إطار نهائى وبقى الاعتراف بأنه أقصر باعاً وأضيق ذراعاً من أن يقوم بتجديد أو أن ينهض بإحياء .

ولم يكلف نفسه عناء الشك العنيف والبحث الشاق والتفكير المضنى، أو يتكلف مناهج البحث العلمى الصحيح ، ونتائج التفكير الحر الطليق ، وقد قال القدماء بأن هناك فلسفة إسلامية وفلاسفة إسلاميين ، وأن لهذه الفلسفة موضوعاتها ومشكلاتها ، وأن لهؤلاء الفلاسفة كتبهم ونظرياتهم ، وأن محاولة التوفيق بين العقل والنقل ، أو بين الحكمة والشريعة ، أو بين النظر العقلى والوحى الدينى تعد بحق مناط الابتكار ومعقد الطرافة فى الفكر الإسلامى .

وأن قد كان « الكندى » وكان « الفارابى » وكان « ابن سينا » من فلاسفة المشرق ، وكان غيرهم من أمثال « ابن باجه » و« ابن طفيل » و« ابن رشد » من فلاسفه المغرب .

قال القدماء عن الكندى كابن النديم مثلا : إنه « فاضل دهره وواحد عصره فى معرفة العلوم القديمة » [1]وقال صاعد : إنه اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفا» [2]وقال البيهقى : إنه « جمع فى بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات [3]وقال القفطى : « إنه فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها » [4].

---

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥٥

(٢) صاعد : طبقات الأمم ص ٨١

(٣) البيهقى : تاريخ حكماء الإسلام – تتمة صوان الحكمة ص ٢٥

(٤) القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٢٤٠

قالوا لهم هذا عن الكندى فآمنوا ، وقالوا مثله عن الفارابى فآمنوا ، قال « صاعد » إنه « فيلسوف المسلمين بالحقيقة » [1] وقال « البيهقى » إن قد كان أبو على تلميذاً لتصانيفه [2] وقال القفطى إنه فيلسوف المسلمين غير مدافع [3] وقال ابن خلكان : إنه « أكبر فلاسفة المسلمين » [4] وقال حاجى خليفة : إن له كتابا سمى « بالتعليم الثانى ، فلذلك لقب بالمعلم الثانى » [5].

وقالوا لهم : إن ابن سنيا هو صاحب « الشفاء » و« النجاة » فآمنوا ، وإن ابن رشد هو صاحب « فصل المقال » و« مناهج الأدلة » فآمنوا .

وحفّظوهم من الصيغ مايرددون به هجمات الأعادى فحفظوا .

ثم تلوا عليهم من الأدعية والأحجية مايحفظ الإسلام وينصر المسلمين ، ورضوا بهذه الحال ودعوا إلى الله بالخاتمة وحسن المآل .

وهكذا يخيل إلى الباحث أنه قد وقف على الفلسفة وأحاط بتاريخها ، وإلى القارىء ، أنه قد درس الفلسفة وعرف تاريخها ، ويقنع المؤلف بأنه عالم ، ويقنع القارىء بأنه مطلع ، ويخبو تراث الإسلام شيئاً فشيئاً إلى أن يقف بعيداً عن ورثته ، غريباً فى دياره .

وتساءلت : هل هؤلاء بذلك يخدمون العلم بعامّة والإسلامية بخاصّة ؟ ولو أنى تمهلت لما تساءلت ؛ إذ الجواب كلا ، إن هؤلاء لم يغيروا فى الفلسفة شيئاً ، وما كان لهم أن يغيروا فيها شيئاً ، وقد عملوا على إراحة عقولهم ونفوسهم وإرضاء عواطفهم ونزعاتهم ، فانعطفوا على ماقال قدماء الإسلاميين وركنوا إليه وماوافق مذهبهم هذا قبلوه وماخالفه رفضوه وانصرفوا عنه .

وهكذا أغلقوا على أنفسهم فى الفلسفة باب الاجتهاد ، كما أغلقه الفقهاء فى

---

(١) صاعد : طبقات الأمم ص ٦١

(٢) البيهقى : تاريخ حكماء الإسلام – تتمة صوان الحكمة ص ٨٢

(٣) القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ١٨٢

(٤) ابن خلكان : وفيات الأعيان ص ١٠٠ جـ ٢

(٥) حاجى خليفة : كشف الظنون على أسامى الكتب والفنون ص ٩٨ جـ ٣

الفقه ، والمتكلمون فى الكلام ، والصوفية فى التصوف ، وهذا النحو من الدراسات نقص وعيب :

نقص ؛ لأنه قاصر فيه عقم ، ولأنه جدب فيه قفر . وعيب ؛ لأن فيه خيانة وفيه خداعا ، وهو نقص وعيب معاً ؛ لأنه سبب فى تدهور حياتنا الفكرية وانصرافنا عن المباحث الإسلامية ، ووقوفنا عن متابعة السير ..

وتساءلت : أيتها الحضارة إلى أين ؟ إلى القبر فى هذه الأبهة وفى هذا المحيا الوضيء ، وفيك بذور العبقرية ولازالت فيك من الأصالة بقايا ؟

***

أما الفريق الآخر فهو هذا الذى لايقبل شيئاً مما قيل فى الفلسفة وتاريخها إن كان من القدماء الشرقيين أو من المحدثين المستشرقين إلا بعد تحرر وتشكك وتفكر وتشوف إن لم ينتهيا إلى اليقين فلن يجانباه ، وإن لم يبلغا الحق فلن يحيدا عنه .

هو يأبى أن يجنى على نفسه وعلى العلم ، ويؤثر أن يعرف لنفسه حقها ويؤدى للعلم واجبه ، فيشك ويحتج ويتمرد ويثور :

يشك فى هذه الأحكام « الجاهزة » التى تقدم له .
ويحتج على هذه الصيغ « الجامدة » التى تفرض عليه.
ويتمرد على هذا « الكسل العقلى » الذى يعيش فيه .

ويثور متجهاً صوب كل ما يفيض حرية وحيوية ومرونة وخصوبة فيظل أمينا على الحقيقة مخلصا للواقع .

هو يشيّد معارفه على أساس من الذهن الواعى والفهم الراشد المستنير ، وعنده أن عقلا يتحرك وينبض بشيء من الحياة خير من عقل لاحراك فيه ولاحياة .

هو لايعرف شيئاً اسمه « فلاسفة الإسلام » ولكنه يعرف كتباً ورسائل ، ويريد أن يتبين هل هى حقاً فى الفلسفة ؟ وهل هى حقاً تمثل الإسلام ؟

وهو لايعرف شيئاً اسمه « فلسفة إسلامية » ولكنه يعرف أن القدماء من المؤرخين الإسلاميين قالوا ذلك .. ويريد أن يتبين : أصواباً قالوا أم ضلالا ؟

« فإن تاريخ الفلسفة بالمعنى الحديث لم يوجد فى الإسلام ، والذى عرفه المسلمون من دراسة تاريخ الفلسفة هو كتب الطبقات والتراجم » [1]« هذا كلام الإسلاميين فى الفلسفة الإسلامية ، مع قصوره عن تكوين منهج تاريخى ، هو فى غالب الأمر يعنى ببيان نسبة هذه الفلسفة إلى العلوم الشرعية وحكم الشرع فيها » [2].

إذن فهذا الفريق فى علاقته بالفلسفة الإسلامية إنما يتعامل بأدوات غير تلك ى يستعملها الآخرون ، فلا ينفذ إليها إلا بعد أن يسقط « الألفة » و« المودة » ويحل محلهما « الريبة » و« التساؤل » ويتساءل : « أهناك فلسفة إسلامية ؟ فإن كان هناك فلسفة إسلامية فما هى ؟ أهى وحدة كاملة أم أجزاء متكاملة ؟ وما السبيل إلى معرفتها ؟ وماهو منهجها ؟ وما هو طابعها ؟ وما مناطها وما مقوماتها ؟ وما صفاتها وماسماتها ؟ وماهو مكانها بين سائر الفلسفات ؟ وبم تمتاز دون سائر الفلسفات ؟ » .

ومنهجنا هذا فى دراسة الفلسفة الإسلامية فيه ثورة ، ثورة لاتقل فى تأثيرها وآثارها عن أى ثورة تُلْغِى قديماً كان الناس يعتزون به ، وتُزعزع يقيناً اعتاد الناس أن يُسلِّموا به ، وتُغيِّر تاريخاً حفظوه وألفوه واستحبوا ذكره .

ذلك أننى تحررت فى دراسة الفلسفة الإسلامية ، فشككت فى أصالتها وطرافتها فوضعتها « بين قوسين » وجعلت أبحث وأنزوى واستقرئ وأستنبط وأقارن وأوازن حتى انتهيت إلى حذف القوسين بإصدار حكم إلا يكن صواباً فهو إلى الصواب أدنى ، هو أن الفلسفة الإسلامية كما هى ممثلة فى الفلاسفة : فيلسوف العرب ، والمعلم الثانى ، والشيخ الرئيس ، والشارح الأكبر وأصحابهم وتلاميذهم ومريديهم ليست من الإسلامية فى شيء ، فهى يونانية لاتمثل حياة المسلمين وفكرهم وروحهم ومزاجهم كما تمثل حياة اليونانيين ، وفلاسفتها لاتلتمس حقيقتهم فى كتبهم بقدر ماتلتمس فى الإجابة عن هذا السؤال : إلى أى حد كانوا

---

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٩٥

(٢) المصدر نفسه : ص ٩٨ .

مخلصين للواقع العربى الإسلامى ؟ وإلى أى حد كانوا أمناء على العقلية العربية أوفياء للشريعة الإسلامية ؟

فاذا رأينا أنهم ماكانوا مخلصين ولا أمناء ولا أوفياء أدركنا أنه لاينبغى الاعتماد عليهم فى استخراج الصورة الإبداعية للميراث الإسلامى . وعليه فهم خطيئات الإسلامية وأخطاؤها ، وكل إقحام لفلسفتهم فى الإطار الحضارى للميراث الإسلامى ينطوى على خيانة لروح الاسلام ، كما أن فيه تجنياً على كنه العقل العربى . وكيف لا وهم أصحاب التفكير المجانى ؟

وكيف ولا وقد جاءت الفلسفة الإسلامية نباتاً يونانياً خالصاً بذوراً وساقاً وفروعاً وأوراقاً ؟

وغاية مايقال فى هذه الفلسفة أنها مجموعة من « التركيبات » و« التشكيلات » فيها « خواطر » و« عوابر » ولكنها لاتمت بسبب إلى المذاهب الفلسفية الكبرى ، مؤتلفة الأجزاء ، متسقة الأبعاض ، فيها مناهج ونتائج .

إن « العينية » لأقل من « فيدون » .

و« الفلسفة الأولى إلى المعتصم بالله » لدون « الأخلاق إلى نيقوماخوس » .

و« والمدينة الفاضلة » لأصغر من « الجمهورية » .

و« الإشارات والتنبيهات » لأهون من « الكون والفساد » .

على أنى أحب أن أطمئن هؤلاء الذين يعطفون على الفلسفة الإسلامية ويجدون شيئاً من النشوة والارتياح فى أن يعتقدوا بأن هناك فلسفة إسلامية تتوج تعاليم الإسلام وأشغال المسلمين ، فلن يقضى هذا البحث على ذلك الحلم الوردى الجميل ، ويمحو وجود عبقرية إسلامية ، بيد أنى ألتمس مرآة هذه العبقرية فى مناح أخرى : ألتمسها فى حمية الدين ورفاهية العقل كما هما عند مفكرين من الإسلام وقفوا على حاضرات التراث اليونانى وقفة الجازم الرافض لها ولكل ملحقاتها ، فظهروا فى ثوب متكامل فيه استقرار القلب وتوقد العقل ، فيه حصافة الفكر وقوة الإيمان ، فما بحثوا إلا مايألفونه ويدور فى فلكهم ، ولم يتكلفوا مالا علاقة لهم به ومالا يجدى على ظروفهم شيئا .

وأنا واجد هذه العبقرية أصيلة خالصة مخلصة عن تلك التى اعتدناها فى مباحث الفلسفة وكتابات الفلاسفة : ذلك أنى لا أنكر الأصالة والطرافة والابتداع والابتكار فى الحضارة الإسلامية ، وإنما أنكر أن تمثلها هذه الفلسفة وهؤلاء الفلاسفة .

وأنا إذ أستبعد الفلسفة الإسلامية أبقى على وحدة التراث ، وفيه الكفاية ، ولم لا أفعل وقد جاءت فلسفة يونانية :.. يونانية إلى أقصى حد ؟ والحى وحده هو الذى يقول « لا » وحى كميت هذا الذى لايقول إلا « نعم .

جلال العشرى

مقـــدمة
بحثنا .. وما المنهج ؟

بحثنا هذا يقع فى ثلاث مقالات :

الأولى : استبعادية ، عنينا فيها بالوقوف على البـواعث الحقيقيـة لقيـام حركـة الاستشراق باعتبارها فاتحة الطريق إلى الثقافة الإسلامية وباعتبار روادها معالمه إلى الحياة العقلية والروحية فى الإسلام ، فرأينا إبرازاً لحقيقة هذه الحركة فى صورة متكاملة أن نقرنها بحركة أخرى لازمتها وسارت معها جنباً إلى جنب ، بل كثيرا ماتقدمتها الأولى ومهدت لها ، وتلك الأخيرة هى حركة الاستعمار.

فلابد من التوحيد بين الحركتين ، والنظر إليهما كوحدة مترابطة ، وربط هذا كله بواقع المجتمع الأوربى فى القرن التاسع عشر . ومن خلال هذه النظرة تتكاشف الحقائق التى تتستر وراء الظواهر ، وتتجمع كلها لتصب فى محيط واحد هو : استغـلال الشرق .

فحاصل حركة الاستشراق بعضه أنتج تجنيا موغلا ، وبعضه أثمر تعصباً ليس له مدى .

فهم يزعمون أن الحضارة العربية الإسلامية انعدمت فيها ملكة الخلق والإبداع ، وإن قدرت على نقل مبتكرات الأمم الأخرى . فهى حضارة امتازت بالنقل ولا ابتكار ، وبالتقليد ولاتجديد ، وبالاتباع ولاابتداع .

كما يدعون أن الأمم الشرقية إذ تطلب العلم تجعله هادفاً لا هدفاً فى ذاته ، وتحصله بقصد المنفعة لا لكشف الحقيقة من حيث هى ؛ فليس العلم عندهم للعلم ولكن للحياة . ولا كذلك الحال عند اليونان . ويرجعون هذا الزعم وذاك الادعاء إلى تفاوت

أصيل فى طبيعة الجنسين : الآرى والسامى ، فإذا رأينا أن بدعة القصور العنصرى هذه لا العلم يلجئنا إليها ولا شواهد التاريخ ، ولكن نزواتهم بأنهم أرقى الأجناس البشرية وأحقها بالسيادة ، ونزعاتهم فى استعمار الشرق وتصريف شئونه ، فسّرنا بذلك حركة الاستشراق وربطناها بحركة الاستعمار ونعتناهما « بالغزو المزدوج » .

وعليه آثرنا استبعاد أية محاولة من شأنها إنكار الفلسفة الإسلامية « الغض من قيمة الميراث الإسلامى ، تقوم على دعامات عنصرية أو حتى تستند إليآراء المستشرقين ، على أنى لا أنكر مالدراساتهم وكفاياتهم من فضل فى تبصيرنا بهذا الميراث ، ووعينا بمكانه فى تاريخ الفكر الإنسانى .

والمقالة الثانية انتقادية قصدنا بها معالجة قضية الثقافة الإسلامية بمبضع النقد بعد تعرفنا على سمات العقلية العربية الجاهلية فى براءتها الأولى « وماذا كان موقفها إزاء متباين التعبديات والاعتقاديات والديانات وسائر المذاهب والآراء والأفكار من صابئة إلى مجوس ، ومن يهودية إلى نصرانية ومن فارسية إلى هندية ، ثم إلى إغريقية تسربت جميعاً إلى جزيرة العرب كما جاءت بها قوافل الأعراب مع رحلة الشتاء والصيف .

وقد كانت الجزيرة تصطرع بكل هذه الممكنات الدينيـة والفكريـة فضلا عن مشكلاتها الخاصة ، فأدى هذا الصراع بالعقلية العربية إلى أزمات عنيفة حادة أحال مادتها إلى عجينة لينة ، فصهر معدنها دون أن يشكله ، وأذاب خامتها من غير أن يجمدها على نمط ما ، وماهو إلا أن يجىء الإسلام حتى تنصب فى قالبه مادتها اللينة ومعدنها المنصهر وخاماتها المذابة وتخرج العقلية العربية الإسلامية تلك التى تمخضت عنها الإسلاميات المتهمة فى براءتها ، والتى لايتطرق إليها الاتهام .. وخلصنا إلى إدانة معطيات فلسفة الفلاسفة ، والإبقاء على تفقه المتفقهين ، وتكلم المتكلمين وتصوف المتصوفين .

أما إدانة الفلسفة الإسلامية فعلى أساس تسلطها على مرافق الثقافة اليونانية بعد هروبها من حظيرة الإسلامية وخروجها على أنماط الإسلام ، واتضاح تهافتها عند مقارنتها بالفلسفات المتكاملة ذوات المناهج ماتقادم منها وماتوسط وماتعاصر . كاليونانية والإنجليزية والإسلامية ممثلة فى الفقه والتكلم والتصوف .

وأما الإبقاء على الفقه والكلام والتصوف فباعتبار مباحثها معبرة عن « القطب الموجب » لأنماط الحياة الإسلامية العقلية والروحية .

وبعد : فحسب الفلسفة الإسلامية أنه لم تنطفىء فى يدها شعلة الحضارة البشرية فأحسنت استقبال تراث اليونان مدة إقامتها فى المشرق ، كما لم تتخلّ عنه ، وصحبته معها فى رحلتها إلى المغرب ، فسلمت الشعلة إلى من تلاها وقد ازدادت توهجاً وتوقداً .

***

والمقالة الثالثة والأخيرة ارتقائية ، خلصنا فيها إلى وضع الفكر الإسلامى وضعه الصحيح تدعيماً لأركانه وتحديداً لجهاته الأصلية ابتداء من ينابيعه الأولى ، وامتداداً به إلى العصر المعاصر .

ونقطة الارتكاز هى أن نلتفت إلى ميراثنا من فقه وفقهاء ، وكلام ومتكلمين ، وتصوف وصوفية ، فندرسه بحصافة العقل وتوقد القلب وحمية الدين ، ناظرين إليه كوحدة كاملة أو كأجزاء متكاملة ، لاتشتته تلك الفلسفة التى هى فى حقيقة الواقع تمزيق فى وحدة التفكير وانعطاف فى مجرى تياره ، فضلا عن كونها « فلسفة مجانية » .

أما نقطة الانطلاق فقد كانت عَبْرَ علم الكلام ومايقوم عليه من قرآن ، وانتخبنا مشكلتين من أكبر المشكلات التى شغلت العالم الإسلامى وتجلت فيهما عبقرية المفكر المسلم هما : التوحيد والعدل وأما هذا الطابع المميز للحضارة الإسلامية والذى وقفنا عليه فهو – فى اعتقادى – تلك « التأملية التجريبية » التى لاتُحلّق بالفرد فى العالم المعقول أوعالم الماهيات كما لاتغرقه فى العالم المحسوس أو عالم الموجودات .. وإنما تعمل الفكر التجريبى العلمى فى حقل الواقع ، كما تعمل فيه الفكر التأملى النظرى .

فكأنما جعلت من التأملية والتجريبية اتجاهين متآزرين فى تيار فكرى واحد وكيف لا والدين الإسلامى دين عبادة ونظر ومعاملات معاً ؟

ومن ثم فليست الحضارة العربية الإسلامية حضارة « سحرية » كما سماها « شبنجلر » مقابلاً بينها وبين الحضارة الغربية الأوربية والتى سماها حضارة « فاوستية » وإنما هى حضارة « تأميلية تجريبية » فى نفس الآن .

***

وبعد: فلما كانت خطة هذا البحث ليست عرضاً لمشكلات الفلسفة وليست سرداً لشتى حلولها ولا تعداداً لكتبها ورسائلها ولا جدولاً بأعمال الفلاسفة – وهذا فى اعتقادى أقرب إلى مهنة المكتبى منه إلى مهمة الكاتب – فإن دراستنا لشخصية مّا أو نظرية مّا لن تكون لذاتها ومن حيث هى ، بل باعتبارها طرائق إلى غايات أسمى كما أن الكتب والأسفار لن يهمنى منها الوقوف على السطور والكلمات بقدر ماتهمنى فى استخلاص الملامح والسمات .

فأنا لا أسأل الفلاسفة : ماذا قالوا ؟ ولكن : لماذا قالوا ؟ وكيف قالوا ؟ فكأن دراستنا لهذا الجانب هى دراسة من « الخارج » أكثر منها إيغالاً فى « الداخل » وحكمنا على قضية الفلاسفة فيما يتعلق بهذه الناحية هو بمثابة حكم على « الملف » ولا حكم على « الحيثيات » .

والواقع أن سيرة الفلسفة الإسلامية : تواريخ كتبها ، وتراجم رجالها لاتفتقر إلى المزيد من الحواشى والتفاصيل ، وإنما الذى تفتقر إليه هو المدخل القويم أو المنهج السليم التى تؤتى من قبله أحكام عادلة .

وإنه لمن نكد الطالع أن تنخدع أفهامنا بأن الفلسفة الإسلامية تلك المتمتعة بمجانية التفكير هى كل عينات النظر الفلسفى فى الإسلام وتلك هى الفكرة التى غلبت على هذه الكلمة فى مستعمل الكلام ودارجه ، وارتبطت فى الذهن بمدرسة الفلاسفة وحدها .

ولهذا آثرنا تقديم عينات أخرى للتفكير الفلسفى المسلم ، مما حدا بنا إلى تسمية مؤلفنا باسم « حقيقة الفلسفات الإسلامية » بدلا من تسميته الأولى وهى « أصالة الفكر الإسلامى تلتمس عند غير الفلاسفة » ومادامت لفظة « فلسفة » ليست وقفاً على مدرسة الفلاسفة ولاغير .

وآخراً فهذا هو منهجنا الذى نقول فيه ماقاله « بيكون » متحدثاً عن « أداته الجديدة » :

« ونحن على يقين من طريقنا لا من موقفنا »

« وما قاله « ديكارت » متحدثاً عن « مقاله فى المنهج » :

« وإن الإنسان إذا كف عن أن يتقبل الباطل على أنه حق ، لايجد قصياً لايستطيع الوصول إليه ، ولاخفياً لايمكنه الوقوف عليه » .

و « بيكون » و « ديكارت » هما باعثا عصر النهضة من قبر العصور الوسطى بعد أن اختفت القرون فى غياهب الظلمات .

المؤلف

الباب الأول

إبطال دعاوى التعصب



الفصـــل الأول

حركة الاستشراق

كما أنه لايمكن التحدث عن عالم هليني قبل غزوة الإسكندر ، وعن عالم إسلامى قبل دعوة محمد .. كذلك لايمكن التحدث عن حركة استشراق بالمعنى الصحيح قبل بدعة رينان .

ولما كان الشرق قبل مجىء الإسكندر باليونانيات ، يموج بمكونات حضارة شرقية من ديانات ونِحَل كاليهودية اللاحقة على التوراة ، والمسيحية الشرقية ، والمانوية والزرادشتية .

وكانت جزيرة العرب قبل مجىء محمد بالإسلام تتطلع إلى بوادر انبعاث إلى نهضة دينية والوثنية فى مكة واليهودية فى المدينة والنصرانية فى الحيرة .

كان المجتمع الأوربى قبل ظهور رينان بالعنصرية يصطرع بشتى نزوات السيادة ونزعات الاستعمار ويتأهب لأداء « الرسالة البيضاء » أو رسالة الرجل الأبيض فى تمدين الشعوب المتخلفة ذوات الألوان . « ومهما يكن ، فإن الدراسة التى تتميز بالجد والعمق للإسلام لم تبدأ إلا منذ القرن التاسع عشر ، حين ذاعت ثقافة الشرق والإسلام فى أوروبا ، وحين أخذ الغرب يبسط سلطانه باسم الاستعمار على الشرق والبلاد الإسلامية » [1]

وتخور القوى المادية سياسية كانت أو حربية وتبقى واحدة هى القوة الروحية

---

(١) محمد يوسف موسى : العقيدة والشريعة فى الإسلام . ص التصدير

« قوة الإسلام » تلك التى تحرك الجموع الإسلامية فلا تفارقها القدرة على الصمود والكفاح ، وإن فارقتها فى الفوز والانتصار .

ويضج ممثلو الاستعمار بالشكوى من العقبات التى يقيمها الإسلام فى طريقهم إلى السيطرة والاستغلال : ففى الهند يشكو اللورد النبرو وعداوة الإسلام للاستعمار ووقوفه حائلاً دون ترويض الهند يقول : « لايسعنى أن أغمض نظرى عن حقيقة لاشك فيها وهى أن العنصر الإسلامى عدو أصيل العداوة لنا ، وأن سياستنا الحقة ينبغى أن تتجه إلى تقريب الهنديين »[١] .

وفى تونس يواجه الاستعمار نفس المشكل ، وقال الوزير الفرنسى جبريل هانوتو : « وقد سبق لى حين نشأت دولتنا الأفريقية وتمت نشأتها أننى سألت حكومتنا وكررت السؤال كى تبحث فى علاقتها بالإسلام .. لأن الراغب فى الاستعمار من أبناء بلادنا يصل إلى الجزائر أو تونس أو السنغال فيجد نفسه فى اتصال مع العربى أو بعبارة أعم مع المسلم »[٢].

وفى مصر يشكو اللورد كرومر من الدين الإسلامى لمقاومته الاحتلال وإذكائه الحركة القومية ، فيدعى – كقناع يدارى به فشله وكحيلة يرسى بها دعائم الاستعمار – فى كتابه عن مصر الحديثة عام ١٩٠٨ يدعى « أن الإسلام مناقض للحضارة ولايصلح لغير البيئة البدوية التى نشأ فيها ،وأن المسلم لايرجى منه أن يساير الحضارة الحديثة إلا إذا ترك دينه وخرج بذلك من ربقة التعصب والجمود » .

وكان « اللورد كرومر » يرمى إلى إدخال المسلمين فى إطار الحضارة الغربية الحديثة ويبرر مرماه بأن لاجديد فى ذلك ، وقد سبق للمسلمين أن دخلوا فى إطار الحضارة اليونانية القديمة . هذا فضلا عن تحمسه لثقافة اليونان ومنحه جائزة للمتفوق فى الكتابة باللغة اليونانية .

---

(١) عباس محمود العقاد : الإسلام والاستعمار (مقال) .

(٢) مقال عن الإسلام وعلاقته بالاستعمار ترجم عن جريدة الجورنال الباريسية ونشر فى جريدة « المؤيد » المصرية ورد عليه الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده .

أما عن قناع الاستعمار ومناوراته باسم التمدين.والتنوير فندع المستشرق الإنجليزى الكبير « ويلفرد سكاون بلنت » يقول فيه مما كتبه إلى المؤتمر المصرى الذى تم انعقاده فى بروكسل : « إن سياسة حكومتنا فى لندن كشفت عن عداوتها للمسلمين ، فهى لاتريد بهم خيراً لافى مصر ولافى الآستانة ولافى بلاد العرب ولا فى إيران » [1]وكفانا من الشواهد والأدلة مايوقفنا على هذه الحقيقة وهى أن قد « كان رواد البحث الأولون فى الحضارة الإسلامية ، منشئها ، وتطورها ، وحقيقتها وكنهها ، ومنتهاها وأثرها وتأثيرها من المستشرقين والمبشرين الأوربيين ، وكان هذا « الزحف الصليبى الثقافى الأكبر » يسير جنباً إلى جنب مع « الزحف الصليبى السياسى الأكبر » بل يسبقه ويمهد له » [2].

وغاية مايقال فى موقف الدين الإسلامى بإزاء مطامع المستعمرين ومفترياتهم ، هو قول الأستاذ عباس محمود العقاد : « لكن المستعمرين إذا قصدوا بالوقوف فى طريق العقل والحضارة أن الإسلام يقف فى طريقهم ويعوقهم عن غايتهم ، فذلك هو الشرف الذى يرتفع له رأس الإسلام ، ويحق للمسلمين أن يرفعوا به رءوسهم بين الأمم ، وأن يحمده لهم كل من يصيبه الاستعمار بنكباته وإن لم يكن من المسلمين .

« إن الإسلام حقاً عدو الاستعمار ، وإن المستعمرين على حق فى الشكاية منه والنقمة عليه ، ولكن لحسابهم هم لا لحساب الإنسانية ولأوجههم هم لا لوجه الله » [3].

والذى يهمنا استخلاصه ، أن حركة الاستشراق قامت بقيام حركة الاستعمار وسارت معها جنباً إلى جنب كصديقتين متآزرتين وأختين رضيعتين مما حدا بنا إلى نعتهما معاً « بالغزو المزدوج » .

أما عن الغزو الثقافى الزاحف عن طريق حركة الاستشراق ، فيمكن تصنيفه

---

(١) عباس محمود العقاد : الإسلام والاستعمار .. مقال

(٢) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام . ص التصدير .

(٣) عباس محمود العقاد : الإسلام والاستعمار . مقال .

تحت اتجاهين يصدران من نبع واحد ويتلاقيان عند غاية واحدة وإن افترق الطريق : الأول هو التعصب الجنسى ، والثانى هو التعصب الدينى ، وسنتكلم عنهما فى الفصل الثانى .

***

وقد بدأت حركة الاستشراق بصورة جادة فيها دراسة شاقة ، وفيها بحث متعمق منذ مطلع القرن التاسع عشر كما أسلفنا ، على أن القرن الثامن عشر وخاصة فى أواخره لم يخل من معارف قليلة عن الدين الإسلامى ورسالة محمد صلوات الله عليه ، ومن إلمام يسير باللغة العربية وباللغات الشرقية كانت مقصورة على الباحثين المنقطعين لدراسة الشرق وتراث الإسلام .

أما الجمهور الأوربى فلم يتجاوز فى معرفته بالشرق عن تصور كنوزه وأساطيره ، وعن تمثل سحره وأسراره .

وفى الوسع التكلم عن المؤرخ الألمانى بروكر المتوفى عام ١٧٧٠ م كأب لتاريخ الفلسفة من بعده تولدت أفواج المستشرقين على تباين أممهم واختلاف دياناتهم وتفاوت استعداداتهم . وكانت حركة الاستشراق مباراة اشتركت فيها عواصم أوربا وأمريكا . فأنشأت الجمعيات العلمية لتسهيل أعمال الكشف والبحث ، وعقدت المؤتمرات كأنها برلمان عالمى تبودلت فيه الآراء ، ونوقشت المسائل ووزعت الدراسات . وصدرت المجلات الخاصة بأعمالهم ، نشرت فيها دراساتهم وبحوثهم كما رسمت المناهج والطرائق ، فضلا عن نشر المخطوطات وتأليف المختصرات والموسوعات ومعالجة المسائل الخاصة والعامة .

وأفاد الغربيون والشرقيون على السواء من كنوز الشرق ونفائس العرب وذخائر الإسلام .. على أن قولنا بأن « حاصل حركة الاستشراق بعضه أنتج تجنياً موغلا ، وبعضه أثمر تعصباً ليس له مدى » لايمنعنا من أن نقول : « ولو لم يقيض الله لفلاسفة الإسلام جماعة من المستشرقين وقفوا عليهم بعض بحوثهم ودراساتهم ، لأصبحنا اليوم ونحن لانعلم من أمرهم شيئاً يذكر »[1].

---

(١) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية . ص ٢٦

ومن أن نقول : « وإذا كنا ألمعنا إلى نزوات من الضعف الإنسانى تشوب أحياناً جهودهم فى خدمة العلم ، فإنا نرجو أن يكون فى تيقظ عواطف الخير فى البشر ، وانسياقها إلى دعوة السلم العام ، والنزاهة الخالصة والإنصاف والتسامح ، مدعاة للتعاون بين الناس جميعاً على خدمة العلم باعتباره نوراً لاينبغى أن يخالط صفاءه كدر » [1].

والآن :

وماهى نزوات الضعف الإنسانى هذه التى تفسد العلم وتحجب الحق وإن ادعت العلم والحق ؟!

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية . ص ٢٧



الفصل الثانى

التعصب الدينى والتعصب الجنسى

التعصب الدينى :

صحيح أن كل حركة الاستشراق أحاطت بكافة مرافق الحضارة الشرقية العربية الإسلامية ، بيد أن إحاطتها بمرفق الفلسفة ، واستيعابها لشتى أبواب المجال الفلسفى كانت على قدر من الاهتمام بالغ ، ونصيب من التفرغ غير قليل . ليس فحسب لأن الفلسفة هى أوسع نافذة يمكن أن نطل منها على هذا العالم الفسيح الأرجاء : عالم المشرقيات ، بل أيضاً لأن الفلسفة الإسلامية كانت لدى المستشرقين بمثابة الأرض الخصبة بذروا فيها بذور التعصب بنوعيه الدينى والجنسى كمبتدأ ينتهون منه إلى إضاعة العبقرية الإسلامية .

« ولقد وضعت الفلسفة الإسلامية موضع الشك زمناً ، فأنكرها قوم وسلم بها آخرون . وكانت موجة الشك فيها طاغية طوال القرن التاسع عشر فظن – فى تحامل ظاهر – أن تعاليم الإسلام تتنافى مع البحث الحر والنظر الطليق ، وأنها تبعاً لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة ، ولم تنتج إلا انحلالا موغلا واستبداداً ليس له مدى ؛ فى حين أن المسيحية كانت مهد الحرية ومنبت النظم النيابية ، وقد صانت ذخائر الفنون ، والآداب ، وبعثت العلوم بعثاً قويا ، ومهدت للفلسفة الحديثة وغذتها » [1].

وسوف نستعرض بعضاً مما قيل فى هذا السبيل ، ثم نتبعه بتبين كذبه المفترى ،

---

(١) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ص ٩

ونخلص إلى استبعاد فكرة التعصب الدينى كأساس علمى سليم لنبذ الفلسفة الإسلامية .

وداعى الدعاة إلى العصبية الدينية فى طول البلاد وعرضها هو المؤرخ الألمانى تنمان المتوفى عام ١٨١٩ م ، ومع أن الألمانى بروكر المتوفى عام ١٧٧٠ م سبقه إلى ذلك فقد تبلورت فى تنمان الخواطر والمشاعر التى كانت شائعة قبله على نحو مبهم مبعثر ، وأودع دعوته كتاب « المختصر فى تاريخ الفلسفة » [1] ذهب فيه إلى أن العرب من حيث طبيعتهم « شعب مجبول على استعدادات قوية وثابة » وأن الدين الإسلامى « هو دين شهوانى وعقلى معاً » وسم العرب بطابعه ، أكد هذا تفاسير أتباع محمد من الخلفاء « لما يزعمونه وحياً أوحاه الله إلى هذا النبى » كما ذهب إلى أن العربى المسلم إنما ينحصر امتيازه فى القدرة على النزال والقتال ، والدليل على ذلك أنه « فى قليل من الزمن تغلب العرب على قسم عظيم من آسيا وأفريقيا وأوروبا وأخضعوه للإسلام ، وقد أدى إلى هذا أنه « استمد حماسة دينية وحربية من دين محمد » .

فى حين أنه قاصر عن أى إنتاج فى مجال العقل الفلسفى ، والدليل على ذلك أنهم « لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو وتطبيقه على قواعد دينهم الذى يتطلب إيماناً أعمى » وكانت النتيجة أنهم « كثيراً ماأضعفوا مذهب أرسطو وشوهوه » أدى إلى هذا عدة عقبات أهمها فى الترتيب : « كتابهم المقدس الذى يعوق النظر العقلى الحر » و« حزب أهل السنة ، وهو حزب قوى متمسك بالنصوص » .

تلك هى دعوى تنمان المشحونة بشحنات العصبية الدينية والقائمة على أحكام مبتسرة ، بيد أنه — ولسوء الطالع — قدر لها أن تحيا زمناً لما كان لها من التأثير إن فى مؤرخى الحضارة ، أو فى مؤرخى الفلسفة منذ أوائل القرن التاسع عشر نازلا إلى العشرين .

---

(١) G. Tennemann: Manuel de L'histoire de la philosophe (tr. Tranc, par V. Causin) Paris, 1839, T. I, P. 356, 357, 358, 359.

فهذا هو الفيلسوف الفرنسى فيكتور كوزان المتوفى عام ١٨٤٧ م يمتد بحملة سلفه مع التمادى فى سورة التعصب والهوى . يقول فى كتابه « دروس فى تاريخ الفلسفة »[١]« المسيحية التى هى آخر ماظهر على الأرض من الأديان هى أيضا أكملها » ويقول « المسيحية تمام كل دين سابق ، وغاية الثمرات التى تمخضت عنها الحركات الدينية فى العالم وبها ختمت » ويقول : « الدين المسيحى ناسخ لجميع الأديان » .

وبعد هذه الدعاوى التى يرسلها الفيلسوف إعلاء لشأن المسيحية من حيث هى دين ، يرسل مثلها إعلاء لشأنها من حيث هى حياة .

يقول : « المسيحية التى كانت الحكومات النيابية ثمرة لها هى التى تستطيع وحدها أن تقوم هذه الصورة العجيبة من صور الحكم التى تؤلف بين النظام والحرية » ويقول « المسيحية أيضاً هى التى بعد أن صانت ذخائر الفنون والآداب والعلوم بعثتها بعثاً قوياً » ويقول : « المسيحية هى أصل الفلسفة الحديثة » ثم لايكتفى بهذا القدر بل يضيف : « كذلك كان الدين المسيحى إنسانياً واجتماعياً إلى أقصى الغايات » وكأن من الأديان ماهو غير إنسانى ولا لمجتمع ، أو ماهو إنسانى إلى أقصى حد وإلى الحد الأدنى .

ويقارن الفيلسوف بين دين السيد المسيح وغيره من أديان فيسأل « ماذا أخرجت المسيحية وجماعة المسيحيين للناس ؟ » الجواب « أخرجت الحرية الحديثة والحكومات النيابية » ثم يسأل : « وماذا أنتج الدين البرهمى والدين الإسلامى ، وسائر الأديان التى لاتزال قائمة فوق ظهر الأرض ؟ » ويجيب « أنتج بعضها انحلالا موغلا ، وبعضها أثمر استبداداً ليس له مدى » .

وما إن ينطوى القرن التاسع عشر آخذا معه هذين الاثنين : تنان وكوزان — حتى يطلع القرن العشرون آتياً بهذا الثالث جولد تسيهر المستشرق النمسوى المتوفى عام ١٩٢١ م .

---

(١) V. Cousin: Coure de L'histöire de la philosophie, Paris, 1841, T.I, P. 48-49.

وهو بلا مدافع أكبر من الاثنين خطراً وأوضح أثراً إن لم نقل عميد الباحثين فى الإسلاميات من الناحية الدينية على وجه التخصيص ، والروحية على وجه التعميم .

وأكبر بحث لجولد تسيهر ظهرت فيه قدرته على المقارنة ، وبراعته فى خدمة فكرته فتوج به تلك الحياة العلمية التى بدأت وهو « مستشرق فى السادسة عشرة » كتابه المشهور « محاضرات فى الإسلام [1] ومؤداه : أن العقلية العربية سواء قبل أن تسلم أم بعد أن أسلمت – تمتاز على التحصيل السلبى دون طاقة على إخراج أمر إيجابى .

والتحصيل السلبى يقصد به امتصاص الأفكار الأجنبية وتمثلها وإخراجها فى صورة قومية وإقليمية مستورة خلف قناع من الكلمات لايلبث الباحث المدقق أن يميط عنها اللثام .

ويرى جولد تسيهر أن هذه الخاصية التى هى نسيج الثقافة الإسلامية المختلفة وجهازها الفعال تتجلى فى كل منتجاتها مبتدئاً من القرآن ، والحديث ، والتفسير نازلا إلى الفقه والكلام والتصوف ، ماراً بالفرق والمذاهب والمدارس .

قال : « إن نمو الإسلام مصطبغ نوعاً بالأفكار والآراء الهليفستية ، ونظامه الفقهى الدقيق يشعر بأثر القانون الرومانى ، ونظامه السياسى كما تكون فى عصر الخلفاء العباسيين ، يدل على عمل الأفكار والنظريات السياسية الفارسية ، وتصوفه ليس إلا تمثلا لتيارات الآراء الهندية والأفلاطونية الجديدة الفلسفية .

« على أن من الحق أن نقرر أن الإسلام فى كل هذه الميادين قد أكد استعداده وقدرته على امتصاص هذه الآراء وتمثلها ، كما أكد قدرته كذلك على صهر تلك العناصر الأجنبية كلها فى بوتقة واحدة ، فأصبحت لاتبدو على حقيقتها إلا إذا

---

(١) انظر الترجمة العربية للكتاب للدكتور محمد يوسف موسى وزميليه بعنوان « العقيدة والشريعة فى الإسلام » .

حللت تحليلا عميقاً ، وبحثت بحثاً نقدياً دقيقاً ، وهذا الطابع العام يحمله الإسلام مطبوعاً على جبهته منذ ولادته » [1].

ويفصل جولد تسيهر ماأجمل مبتدئاً بمحمد والوحى :

فأما محمد من حيث هو نبى جاء يدعو إلى الإسلام « فلم يبشر بجديد من الأفكار ، كما لم يمدنا أيضاً بجديد فيما يتعلق بعلاقة الإنسان بما هو فوق حسه وشعوره وباللانهاية ، لكن هذا وذاك لاينقصان من القيمة النسبية لطرافته الدينية » [2].

وإذا كانت طرافة دين محمد فى قيمته النسبية ، فإن طرافة محمد نفسه فى إصلاحاته الإقليمية تلك التى لاتتعدى جزيرة العرب . الحق أن محمداً كان بلاشك أول مصلح حقيقى فى الشعب العربى من الوجهة التاريخية ، تلك كانت طرافته برغم قلة طرافة المادة التى كان يبشر بها » [3]ذلك أن « القرآن نفسه لم يعط من الأحكام إلا القليل ، ولا يمكن أن تكون أحكامه شاملة لهذه العلاقات غير المنتظرة كلها مما جاء من الفتوح ، فقد كان مقصوراً على حالات العرب الساذجة ، معنياً بها ، بحيث لايكفى لهذا الوضع الجديد »[4]وبناء على ذلك فليس محمد نبياً للكل ولكن لفئة ، وليس دينه للعالم بل لإقليم .

وليته وقف عند حد مهاجمة النبى ، بل تعداه إلى مهاجمة الوحى عن طريق القول بوجود تناقض فى آيات القرآن التى يضرب بعضها بعضاً ، ومرجع ذلك إلى الحالات النفسية – الروحية التى كان يعانيها النبى قال : « ومن العسير أن نستخلص من القرآن نفسه مذهباً عقيدياً موحداً متجانساً وخالياً من المتناقضات . ولم يصلنا من المعارف الدينية ، الأكثر أهمية وخطراً ، إلا آثار عامة نجد فيها ــ إذا بحثناها فى تفاصيلها أحياناً ــ تعاليم متناقضة . ورسالة النبى الدينية تنعكس فى روحه بألوان مختلفة باختلاف الاستعدادات السائدة فى نفسه » [5].

(١) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ٥
(٢) المصدر نفسه : ص ٥
(٣) المصدر نفسه : ص٧
(٤) المصدر نفسه : ص ٣٩
(٥) المصدر نفسه : ص ٦٨

ويستطرد جولد تسيهر بالتفسير والتحليل فيقول ولما « كان عدم الاستقرار والطابع المتناقض البادى فى تعاليمه « موضع ملاحظات سافرة » (١).

ولما « كان وحى النبى حتى فى حياته ، معرضاً لحكم النقاد الذين كانوا يحاولون البحث عما فيه من نقص » (٢) ولما « كان يقع فى ضيق عندما كان المؤمنون يشيرون إلى تناقض عقيدى فى القرآن » (٣) فقد شرع منذ القدم فى البحث عن تناقض فيما بشر به » (٤).

وشروعه هذا كان بمثابة قناع للأهواء المتضاربة والاتجاهات المتناقضة التى استترت خلفه ، واختفت تحت ستاره .

هكذا تكلم جولد تسيهر عن محمد والوحى وبمثل هذا سيتكلم عن الإسلام والقرآن .

يقول فى تفسير معنى كلمة « إسلام » « الإسلام معناه الانقياد : انقياد المؤمنين لله » (٥).

والذى حدا به إلى هذا التفسير أن « هذه الكلمة تركز أكثر من غيرها الوضع الذى وضع فيه محمد صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المؤمنين بالنسبة إلى موضوع عبادتهم (وهو الله) إنها كلمة مصطبغة ، فوق كل شىء ، بشعور التبعية القوى الذى يحس به الإنسان إحساساً قوياً أمام القدرة غير المحدودة ، التى يجب أن يخضع لها وينزل فى سبيل ذلك عن إرادته الخاصة ، هذا هو المبدأ السائد فى هذا الدين » (٦) بعد هذا يصدر جولد تسيهر هذا الحكم على الإسلام . ولعله كان مقدراً من قبل « لو أن الإسلام قد تمسك بشهادة التاريخ الحق تمسكا دقيقاً لوجد أنه لايستطيع أن يمد المؤمنين به بفكرة مثالية للحياة الأخلاقية وهى فكرة اتخاذ الرسول مثلا أعلى

---

(١) المصدر نفسه : ص ٦٩
(٢) المصدر نفسه : ص ٦٩
(٣) المصدر نفسه : ص ٧١
(٤) المصدر نفسه : ص ٦٩
(٥) المصدر نفسه : ص ٤
(٦) المصدر نفسه . ص ٤

واحتذائه »[1]« إننا اعتبرنا الدين الإسلامى مسئولا عن عيوب أخلاقية ومسئولاً كذلك عن ركود عقلى »[2].

ويصدر هذا الحكم على القرآن « هو فى مجموعه مزيج من الطوابع المختلفة اختلافاً جوهرياً ، والتى طبعت كلا من العصرين الأولين من عهد طفولة الإسلام »[3].

بمثل هذا تكلم جولد تسيهر عن الإسلام والقرآن ، وبمثله تكلم عن محمد والوحى ، وبأكثر من مثل هذا وذاك سيتكلم عن السنة والحديث .

قال فى بحث له بعنوان « العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية فى الحديث »[4].

« لسنا فى حاجة إلى إجهاد أنفسنا فى البحث كثيراً من أجل أن نسلم تواً بإمكان وجود عناصر أفلاطونية محدثة وغنوصية فى داخل هذه المادة الخصبة الغنية التى رويت على شكل أحاديث عن النبى ، بل الأحرى أن يقال إنه كان مما يثير الدهشة والعجب حقاً – مع ما فى الإسلام من خاصية هضم العناصر الأجنبية وتمثلها – أن تخلو وثائق الإسلام الدينية من تأثير الأفكار التى غزت المناطق التى امتد إليها الإسلام ، وانتشر فيها ، تلك الوثائق التى أخذ أصحابها الكثير من الثروة الروحية للوسط الذى هم فيه ، وجعلوه على صورة أحاديث للنبى » .

ويؤكد هذا المعنى فى بحث له عن مادة « فقه » فى « دائرة المعارف الإسلامية » .

يقول : « كان طبيعياً لهؤلاء الأميين – الخارجين من نظام اجتماعى ساذج إلى بلاد مدنية قديمة ليتبوءوا فيها مكانة الحاكمين – أن يتناولوا فى الحوادث المتولدة

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٥

(٢) المصدر نفسه : ص ٢١

(٣) المصدر نفسه ص ١٦

(٤) انظر الترجمة العربية للبحث للدكتور عبد الرحمن بدوى بعنوان « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » .

مايناسب الحالة القائمة على الفتح ، ويلائم نزعات الدين الجديد من عادات القوم وقوانينهم » .

ثم يصل « تسيهر » من هذه التمهيدات إلى هذه النتائج « لم تندمج فى الحديث أمور القانون والعادات والعقائد والأفكار السياسية ، بل قد لف فيه كل مايملكه الإسلام من محصوله الشخصى ، وكذلك الأمور الغريبة عنه ، وقد غير هذا الغريب المستعار تغييراً أبعده عن أصله المأخوذ منه ، وضم ذلك كله إلى الإسلام »[1].

وإليك حيثيات هذا الحكم الذى أصدره جولد تسيهر « فهناك جمل أخذت من العهد القديم والعهد الجديد ، وأقوال للربانيين أو مأخوذة من الأناجيل الموضوعة ، وتعاليم من الفلسفة اليونانية ، وأقوال من حكم الفرس والهنود – كل ذلك أخذ مكانه فى الإسلام عن طريق « الحديث » حتى لفظ « أبونا » لم يعدم مكانه فى الحديث المعترف به ، وبهذا أصبحت ملكا خالصاً للإسلام بطريق مباشر أو غير مباشر تلك الأشياء البعيدة عنه »[2].

وبعد ، فهذا هو جولد تسيهر : غلو وإفراط لا رحمة فيهما ولا هوادة .

والآن قد بلغنا مبلغاً نقف منه على مدى حملات المستشرقين وغاراتهم على المشرقيات والإسلاميات ، وكشفنا عن حقيقة هذه الحركة فى قسمها الدينى ، وسنكشف الآن عن القسم الجنسى .

التعصب للجنس :

« ولم يقف الأمر عند هذا ، بل جاوزه إلى اعتبارات عنصرية قدر لها أن تجد سبيلا إلى ميدان العلم كما وجدته إلى ميدان السياسة . وأخذت المفاضلة بين الأجناس تضفى على العرب أوصافاً لم يقم عليها دليل من بحث أو دراسة . وأبعد

---

(١) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام . ص ٤٢

(٢) المصدر نفسه : ص ٤٣

تلك الأوصاف عن المنحى العلمى ما اتصل بخصائص الشعوب وما آذن بالانتهاء إلى نتائج قاطعة « فى علم نفس الأجناس »[1]

وتتعدد الصور التى تظهر فيها الدعوى العنصرية بيد أنها تتوحد عند غاية قصوى هى أن الأوربيين من أى طريق وصلت إليهم هم الإنسان الكامل ، وهم خير من فى الوجود ، وهم السادة الأعلون أصحاب الحق فى تصريف شئون الوجود البشرى ، وأما من دونهم فهم المسودون الأدنون، ولاشيء عليهم سوى أن يسلموا أزِمَّتَهم قانعين راضين لهذه السلالة السعيدة من الرجال .

وأكبر دعاوى العنصرية هذه وأطيرها ذكراً هى دعوى الآرية والسامية ، تلك التى ذاعت وشاعت ولاكتها الألسن فى طوالع القرن التاسع عشر ، وكان أكبر دعاتها ولا أقول أولهم الفيلسوف الفرنسى إرنست رينان المتوفى عام ١٨٩٢ م وقد أودع رينان دعوته فى كتابه « التاريخ العام للغات السامية »[2]وغاية مايرمى اليه هو « تصور العقل السامى عامة والإسلامى خاصة بعيداً عن الإبداع الفلسفى » ومؤداها :

أن « الوحدة والبساطة » تؤلفان طابعاً مزدوَجاً طبعت به الروح السامية فى كل مقومات المجال البشرى .. فى تصوراتها الدينية ، وحياتها الاجتماعية والسياسية ، واستعداداتها العقلية والفنية واللغوية .

« إن الوحدة والبساطة هما الطابع الذى يميز الجنس السامى »[3]ويفسر فكرته عن الوحدة فيقول : « إذا نظرنا إلى عمل الجنس السامى من خلال تاريخه العام ، يبدو لنا واضحا فى التبشير بالتوحيد وتأسيسه[4]ومرد ذلك إلى « العقل السامى » الساذج فى تصوره للوحدة الإلهية « إن » دين الساميين الذين كانوا على الوثنية

---

(١) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ص ٩

(٢) E. Renan: Histoire Générale et système comparé des langues semitiques

(٣) Ibid, p. 18

(٤) رينان : المجلة الآسيوية ص ٢١٤

يطلعنا على سمات كثيرة لايتسنى تفسيرها إلا بتصور بدائى للألوهية .. ذلك التصور الذى كان ينطوى دائماً على فكرة الملكية المطلقة »[1].

وإلى « الوجدان السامى » الساذج فى تناوله للأمور « إن جميع خصائص هذا الوجدان تتلخص فى التوحيد وتفسر به . فهو ينطوى على التوحيد بشكل يدعو إلى الإعجاب ، ولايعرف الكثرة مطلقا »[2].

ويفسر فكرته عن البساطة فيقول « إن العمل الرئيسى للساميين هو أنهم تمكنوا من تبسيط الفكر والعقلية الإنسانية ، وتخلصوا من الأشواك والتعقيدات التى كان يهيم فيها تفكير الآريين الدينى »[3] ومرد ذلك إلى أن « الجنس السامى يبدو لنا فى كل مقوم من مقومات حياته كأنه جنس غير كامل ، وذلك لبساطته نفسها »[4].

ويقول رينان : إن هذه الصيغة المزدوجة « الوحدة والبساطة » التى هى مفتاح الشخصية السامية ماكان لهذا الجنس أن يفاخر بها ، وقد جاءته عفواً ومن حيث لايحتسب .

فهى لم تنشأ « من جراء تفكير راتب فى الأمور الإلهية »[5] ولا من جراء استدلال عقلى بطىء تأدى به رويداً رويدًا إلى فكرة أكثر نقاء عن العلة الأسمى[6] ولا من جراء كشف أو تقدم نتج عن منهج علمى »[7] وإنما هى انبعثت من أعماقه وفقاً لعوامل واستعدادات فى صميم الجنس نفسه . ومن ثم « فهى نتيجة استعداد جنسى خاص »[8] وهذا الاستعداد الجنسى يرجع فى آخر الأمر إلى غريزة فطرية فى تركيبه البنائى دعاها رينان « غريزة التوحيد »[9] انطلقت من صميمه فى صورة

---

(١) المصدر نفسه : ص ٤١٨

(٢) E. Renan: Histoire Generale

(٣) Ibid, p. 503

(٤) E. Renan: Histoire generale, p. 17

(٥) رينان : المجلة الآسيوية ص ٢٢٠

(٦) المصدر نفسه : ص ٢٢٥

(٧) المصدر نفسه : ص ٢٢٩

(٨) المصدر نفسه : ص ٢٢٩

(٩) المصدر نفسه : ص ٤٢٦

« إلهام فطرى »[1] أشبه مايكون بالإلهام الذى خلق الكلام فى الأجناس البشرية على تنوعها وتعددها .. فاللغة والدين ليسا وضعيين بل غريزيين « ففيما يتعلق بالدين ، كما فيما يتعلق باللغة ليس هناك شيء اسمه اختراع »[2] وهكذا يخلص رينان إلى أن العقلية السامية مفطورة من حيث الدين على التوحيد ، ومن حيث الفكر والفن واللغة على البساطة ، والعكس صحيح فيما يتعلق بالعقلية الآرية المفطورة فى تدينها على التعدد ، وفى سائر مرافق الحياة على انسجام التأليف .

وأخيراً يستغل رينان هذه النتيجة كمقدمة لنتيجة أهم يقول : « من الخطأ وسوء الدلالة بالألفاظ على المعانى أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة إلى العربية لفظ « فلسفة عربية » مع أنه لم يظهر لهذه الفلسفة فى شبه جزيرة العرب مبادىء ولا مقدمات ، فكل مافى الأمر أنها مكتوبة بلغة عربية »[3].

ألم أقل لك إن رينان قدر هذه النتيجة من قبل وهى « قصور العقل السامى بعامة والإسلامى بخاصة عن الإبداع الفلسفى » .

وما إن نخلص من رينان حتى يطلع لنا آخر هو العالم الاجتماعى الفرنسى الأستاذ Lapie

وقد كان لابى تلميذا مخلصاً لتعاليم أستاذه رينان هذا الأخير الذى كان لرأيه وزن فى تلاميذه ومعاصريه وهو أستاذ اللغات السامية والدارس للساميين فى بلادهم .

ومنهج لابى فى الوصول إلى « قصور العقل السامى بعامة والإسلامى بخاصة عن الإبداع الفلسفى » هو الدراسة المقارنة للروح الإسلامى والروح اليهودى والروح الأوربى كما تتمثل جميعاً فى رقعة واحدة هى العاصمة التونسية .

ووضع المشكلة بالنسبة المؤلف هو كالآتى :

---

(١) المصدر نفسه : ص ٤٢١

(٢) المصدر نفسه : ص ٤٢١

(٣) E. Renan. Histoire generale, p. 10

هل الجنس السامى ممثلا فى عنصريه الكبيرين : العربى واليهودى والذى يثور على كل تغيير ، ويعتز بكل قديم ، ويحافظ على كل ماهو من قبيل الإرث يبدو على درجة كبيرة من التعارض بالنسبة إلى الجنس الآرى وهو المولع بالتجديد والتغيير والتطوير ؟

على أن مسرح المقارنة هو العاصمة التونسية حيث تتواجد المجموعات الجنسية الثلاثة ، وعلى أن تتناول المقارنة كافة نواحى النشاط البشرى كالدين واللغة والفن والفكر والدولة والأسرة .

ويخلص لابى من مقارناته ، ويودع نظريته كتاب « الحضارات التونسية » [١].

يقول فيه : « يمكن القول بأن النفس العربية والنفس الإسرائيلية تطرد الواحدة منهما الأخرى ، أما طابع الأوربيين فلا حاجة بنا إلى وصفه لنتأكد من أنه لايشبه الطابع الإسلامى أو الطابع الإسرائيلى » [٢].

ويفصل القول فى التمييز بين فرعى الجنس السامى العربى واليهودى عن الجنس الآرى بفرعيه الهندى والأوربى يقول : « إن النفس اليهودية متجردة بفطرتها صوب المستقبل ، فى حين أن النفس العربية متجردة بفطرتها صوت الماضى ، فهما متنافرتان ، والنفس الأوربية تختلف عنهما » [٣].

ولا يرغب الأستاذ لابى فى إرشادنا إلى مكان الأوربى من زميليه الآخرين ، هل أيتوسط بينهما فيكون الحاضر مكانه ، أم تراه متطلعاً إلى مستقبله مسترجعاً ماضيه ؟ لم يقطع لابى برأى فى هذه المسألة واكتفى بأن قال : « إن طابع الأوربيين فى تونس هو نفس طابع الأوربيين فى أوربا فلا تمثل الروح الأوربية فروقاً هامة من حيث الاتجاهات الأساسية حتى نضطر إلى وصف تلك الروح » [٤].

---

(١) Lapie: Les Civilisations tunisiennes.

(٢) Ibid, p. 21.

(٣) Ibid, p. 19.

(٤) Ibid, p. 20.

ويزيد لابى تفصيلا فيما يتعلق بفرعى الجنس السامى إذ يقول : « المستقبل ، هذا هو مركز الدائرة الذى تنجذب إليه جميع نزعات الإسرائيلى فى تونس ، كما أن الماضى بالنسبة إلى روح العربى هو مركز الجاذبية الأوحد »[1].

ويحاول لابى أن يقرب الفرع الأوربى الآرى من الفرع اليهودى السامى فيقول « إن الأوربى بلاشك يفكر فى رفاهية المستقبل ، كما لايهمل التمتع بالحاضر »[2].

وبعد هذه المحاولة يقول : « إن المدنية الأوربية تجبرنا على التبصر »[3] وقياساً على ذلك يتحتم علينا القول بأن المدنية اليهودية تجبرنا على التبصر .

أما فيما يتعلق بالعربى فيرجع « إلى حب الماضى وعدم الاحتفال بالمستقبل ، عدم مقدرتهم على التبصر »[4] ويصرح رينان – زيادة على مافات – بأن الشعب اليهودى قد نجح دائماً ، بسهولة عجيبة فى استيعاب لغات الشعوب التى اتصل بها ، كما استوعب فنونها وعلومها ، بيد أن قوة إرادته التى لاتقهر ، وكبرياءه التى لايمكن التغلب عليها حفظاه من أن يذوب فى الشعوب الأخرى فاستوعب كل شىء ، دون يستوعبه هو شىء .

أما الشعب العربى فهو حَرِىٌّ باللوم لعدم تبصره ، وعدم حيطته ، وعدم محافظته على خلوص عقليته لانسياقه وراء الفلاسفة من اليونان .

وما إن نخلص من لابى حتى يطلع آخر هو المستشرق الفرنسى والعالم بالفلسفة الإسلامية الدكتور ليون جوتييه ، وقد حاول بدوره أن يصل إلى « تصور العقل السامى بعامة والإسلامى بخاصة بعيداً عن الإبداع الفلسفى » بيد أنه سلك طريقا آخر غير الطريقين اللذين سلكهما زميلاه ، وإن استقى من بعضهما وصب فى مصبهما .

اتجه جوتييه إلى مهد العقل العربى .. إلى الصحراء ، فوجدها وقد طبعت

---

(١) Ibid, p. 21.

(٢) Ibid, p. 20.

(٣) Ibid, p. 24.

(٤) Ibid, p. 269.

العقلية السامية بطابع أدى بها إلى الوقوف من الأضداد موقف الغير مجمع ، والغير مقارن ، والغير مركب ، ففقدت بذلك القدرة على الوصل بين الأضداد والجمع بين المتناقضات والربط بين الأطراف .. كل هذا بوسائط تدريجية لايكاد يحس التنقل فيها بحيث تخرج بوحدة فيها مزج متناسق ، أو نسق متناغم .

ثم يقول جوتييه بأن هذا الذى لم تفعله العقلية السامية ، قد فعلته العقلية الآرية ، ومن ثم حق على الأولى أن تسمى عقلية « مفرقة » وعلى الثانية أن تسمى « عقلية مجمعة » .

ومن هذه المقدمة يصل جوتييه إلى هذه النتيجة وهى أن الإسلام لما كان ديناً قوياً جداً فى ساميته ، وكانت اليونانية فلسفة قوية جداً فى آريتها ، كان لزاماً على الفلاسفة أن يوفقوا بين الحكمة والشريعة ، بين اليونانية فلسفة « الوصل » والإسلام دين « الفصل » ليخرجوا « الفلسفة اليونانية الإسلامية » وتلك المحاولة كانت بالنسبة إلى الفلسفة « مسألة حياة أو موت » .

وقد أودع جوتييه نظريته فى كتابه فى دراسة الفلسفة الإسلامية [1]وبدأ بحثه بامتحان مجموعة الشعوب التى تتألف منها الأسرة السامية وهى : العرب ، واليهود ، والآراميون ، والبابليون ، والآشوريون ، والفينيقيون وأخيراً الأثيوبيون . فوجد أنه لايمكن اتخاذها برمتها كنموذج سليم لتحديد ملامح الجنس السامى ، فهى إما مشكوك فى أصالتها أو أصابتها تغيرات عميقة أثرت فى طرازها الجسمى والمعنوى .

ثم اصطفى جوتييه الشعبين : العربى واليهودى « ولم يبق بعدما تقدم من تلك الشعوب إلا العرب اليهود » [2].

---

(١) Léon Ganthier, Introduction â L'étude de la Philosophie Musulmane
انظر الترجمة العربية للكتاب للدكتور محمد يوسف موسى بعنوان « المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية » .
(٢) جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية . ص ٥٧

ولما كان الفضل فى حماية العنصر العربى يرجع إلى الطبيعة الصحراوية ، فى حين أنه يرجع بالنسبة إلى العنصر اليهودى إلى الدين المغلق-آثر جوتييه أن ينتخب الأول كنموذج نهائى لجنسه « إذا ، بين يدينا قسم واحد ، وواحد فقط ، من الجنس السامى قد احتفظ بنفسه وخصائصه نقية بقدر ما فى الطوق ، ويمكن لهذا اتخاذه طرازاً للجنس السامى جميعه : هذا القسم هو الشعب العربى »[1].

ويؤثر جوتييه أن يلتقى بالشعب العربى فى مهده .. الصحراء .

وبعد تأملاته فيها ووصفه إياها بالتقلبات العنيفة ، والتغيرات العميقة ، والثورات الطارئة ، والانتقال المفاجئ من حال إلى حال ، فمن صيف قاس فى حرارته ، إلى شتاء قاس فى برودته « بل قد يجىء فى فصل واحد ليل ثلجى بعد نهار قائظ »[2]ومن « رياح السموم التى تدمر كل شىء »[3]إلى « خطر الموت غرقاً فى الصحراء[4]، وصيحة الأعرابى أن « جاء الوادى »[5].

رأى جوتييه أنه لابد وأن يكون ثمة تجانس بين طبيعة الصحراء والعقلية العربية دعاه إلى وصفها « بالعقلية الصحراوية » فالجنس الذى تكون هذه البيئة مهده »[6]. يكون عادة « جنساً هادئاً وبليد الإحساس ، كما يكون « عرضة لأهواء نفسية فجائية » تؤدى به « إلى نشاط وقتى لا يقاوم » كما تؤدى به إلى أن يكون مضيافاً ونهاباً معاً ، وشرها وكريماً فيصدر عنه « أحياناً كرم تقليدى وأحياناً قسوة ووحشية » .. ومن ثم كان جنساً « جديراً فى آن واحد بالإعجاب واللوم » .

من هذا الذى تقدم يتعرف جوتييه على العلامة الخاصة ، والمميز الجوهرى للجنس السامى وهو « الميل نحو الأطراف ؛ ووضع النقيضين جنباً إلى جنب ، إما

---

(١) المصدر نفسه : ص ٥٩
(٢) المصدر نفسه : ص ٦٠
(٣) المصدر نفسه : ص ٦٠
(٤) المصدر نفسه : ص ٦١
(٥) المصدر نفسه : ص ٦١
(٦) المصدر نفسه : ص ٦٢

بتواليهما تواليًا مفاجئًا ، أو بخلطهما من غير أن تفصل بينهما ألوان أخرى تعتبر متوسطات » [1].

« أما فى العقلية الآرية فالأمر بالعكس ؛ إذ أنها تنزع إلى الربط بين هذه وتلك بوسائط متدرجة ، فلا تنتقل من طرف إلى آخر إلا بدرجات لاتكاد تكون محساً بها بالقدر الممكن ، إنها تسير على نظام الألوان المذاب بعضها فى بعض » [2].

« وإذا ، فلْنُسَمِّ بالمذهب المفرِّق العقلية السامية ، العقلية العربية ، ولْنُسَمِّ بالمذهب المجمِّع أو الموحِّد العقلية الآرية » [3].

على أن جوتييه قد عزز نظريته بشواهد لاتحصى من جميع مظاهر النشاط البشرى من أدناها كالطهى والزينة والملابس والزيارات ، إلى أعلاها كاللغة والفن والدين ، والنظم اجتماعية وسياسية .

وأخيراً يصل جوتييه من هذه المقدمات إلى هذه النتائج :

لما كان الدين الإسلامى « دين سامى بحت : مفرّق ، وموحد بأضيق المعانى ، وغير عقلى ، ولايتفق والتفكير الحى ، وقليل الميل إلى التصوف » [4] ولما كانت الفلسفة اليونانية « فلسفة مجمعة ، حلولية ، عقلية ، حرة التفكير ، مثالية ، وتصوفية » [5]– كان « من المحال أن نتصور ديناً أكثر منه تعارضاً مع الفلسفة الإغريقية الآرية » [6].

« ولهذا وذاك اضطر الفلاسفة المسلمون إلى العمل للتوفيق بين هذين الضدين ، إذا كانوا مسلمين وفلاسفة هيلينيين » [7] ومن أجل ذلك « كانت محاولة التوفيق بين الفلسفة الإغريقية والإسلام ، على مافيها من صعوبة وعسر ، مسألة

---

(١) المصدر نفسه : ص ٦٨

(٢) جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٠٥

(٣) المصدر نفسه : ص ١٠٦

(٤) المصدر نفسه : ص ١٧٦

(٥) المصدر نفسه : ص ١٧٦

(٦) المصدر نفسه : ص ١٧٦

(٧) المصدر نفسه : ص ١٧٦

حياة أو موت بالنسبة إلى الفلسفة ، فى عصر ابن رشد بصفة خاصة ، وفى عصر سائر فلاسفة الإسلام بصفة عامة أيضا »[1].

تلك هى حركة الاستشراق ، وأولئك هم المستشرقون .

أرأيت إليهم وقد عَبَّدوا كل الطرق لتؤدى إلى « قصور العقل السامى بعامة والإسلامى بخاصة عن الإبداع الفلسفى » .

فإذا جاز لنا أن نعد الآراء السابقة بمثابة آراء « الجماعة الكبار » من حيث إن أصحابها عاشوا الفكر الشرقى العربى الإسلامى وزاروه ، فدرسوه دراسة مقارنة عمادها ما امتصه من أفكار أجنبية وما ولده من أفكار قومية ، كما درسوه دراسة تتبعية أساسها تتبع الآراء نبتاً ونمواً ونضجا ، وفى حضن البيئة الإسلامية ولدى المسلمين ؛ لأنها عندهم تلاقت ، وفى ديارهم عاشت ، وبروحهم طبعت وبلغتهم كتبت — جاز لنا أن ندعو الكثيرين من الآخرين بصعاليك الدعوة وفتواتها أو « الجماعة الصغار » من حيث إنهم تلقوها كما أنزلت ودون أن يقفوا منها على العنصر واللباب . وتكلموا فيها كمن يتكلم عن إيمان موروث ، أو كمن قبض على الحقيقة بجمع يديه .

من هؤلاء « كبلنج » شاعر « العلم والاستعمار » البريطانيين .

ومن بياناته التى هى أشبه ما تكون بورقة النعى من قصيدته المشهورة عن « العلم الإنجليزى » :

« الشرق شرق ، والغرب غرب ، ولن يلتقى الاثنان ، حتى تلتقى الأرض والسماء بين يدى الله يوم الحساب » ومن أبياته الشائعة عن « الاستعمار البريطانى » :

« لاشرق هناك ولا غرب . ولاحد ولا معشر ولا ميلاد إذا التقى الجمعان وجها لوجه ، ولو أقبلا من أقاصى الأرض على إفراق » .

---

(١) المصدر نفسه : ص ١٨١

وكبلنج هو صاحب الدعوة القائلة بمسئولية « الرجل الأبيض » بإزاء الحضارة الحديثة ، وأن كل فرد من أفراد الأمم البيضاء مسئول عن سبعة أو ثمانية من أفراد الأمم ذوات الألوان التى نصفها طفل ونصفها شيطان .

وكان له الفضل الأكبر فى شيوع دعوى الاستعمار باسم « الرسالة البيضاء » أورسالة الرجل الأبيض فى تمدين الشعوب الملونة ، الصفراء والحمراء ، والسمراء ، والسوداء .

والرجل الأبيض هو المستعمر الأزرق بطبيعة الحال .

ولم تقف الهتافات عند هذا الحد بل جاوزته إلى أبعد على يد المؤرخ « ديورانت » مع استبدال نقطتى جنوب وشمال بشرق وغرب ، والمعنى فى التفرقتين واحد باعتبار القصد والغاية والاختلاف فى الأسماء . يقول فى مؤلفه الكبير الموسوم « قصة الحضارة » بعد أن تكلم عن غابر القبائل الآرية الشمالية فى سطواتها كالسيل دفاقاً كاسحاً لاتقف مجراه سدود فما هو إلا أن تقترب قافلة من الشمال حتى تسلمها القرى فى الجنوب أَزِمَّتها ، وتفتح لها الأبواب على مافى غزواتهم من إذلال وبطش . يقول وقد استخلص هذا القانون فى فلسفة الحضارات : « وسيظل الشمال إلى الأبد ، يمد العالم بالحاكمين والمقاتلين ، والجنوب يمده برجال الفن والدين ، والجنة إنما يرثها الجبناء » فأنت ترى أن هذه تفرقة أخرى تشطر خلق الله إلى شمال وجنوب بعد أن شطرته من قبل إلى غرب وشرق ، ومن قبل إلى آرى وسامى ، ومهما يكن من أسماء فالمهم أن يكون الأوربيون فى الكفة الراجحة .. ونحن فى الكفة المرجوحة .

وأكثر من هذا وذاك ؛ فبعد أن اعتاد مؤرخو الحضارات وجمهور الكتاب أن ينعتوا الغرب بالمادية ، والشرق بالروحانية ، فيقال مادية الغرب ، وروحانية الشرق لاسيما والشرق مهبط الأديان الكتابية الثلاثة الموسوية والعيسوية والمحمدية – نجد كاتباً مثل « فنلبند » يطعن فى هذا المعنى ويجرى فى إثره كثيرون ممن فتنوا بكلماته ذات الشحنات العاطفية يقول « كما أن الغرب يفوق الشرق فى الماديات فإنه يفوقه أيضاً فى الروحانيات ، ألا تجد أن عاطفته أكثر رقياً ، وأن عنايته بالملاجىء والمستشفيات ، ورعايته سبل الإحسان أكثر ارتقاء ؟ » .

« فإن قصد بالروحانيات الخرافات والأوهام وما إلى ذلك من تحضير الجن وإقامة السحر فالشرق فيها أفضل من الغرب غير مدافع ، أما إذا قصد بها سمو العاطفة وأعمال البر والإحسان فذلك فى الغرب أفضل منه فى الشرق ، وبناء على ذلك يكون الغرب أرقى فى الماديات والروحانيات فى آن معاً » .

وغاية التطرف فى هذه المزاعم والأقاويل ، تلك الجملة الشهيرة التى تنسب إلى المارشال « بيجو » والتى لامعنى لها سوى الأنانية القومية التى تجرى على وتيرة الأنانية الفردية ، ومع ذلك قدر لها أن تحدث أثراً ، يقول : « ضع عربياً وأوروبياً فى قدر واحد على النار ثمانية أيام ، فإنك واجد بعد هذا مرق كل منهما منفصلا عن مرق الآخر ! » .

وبعد كل مافات نرى العالم الألمانى « جوش » Gauch الذى قام بترويج الحركة العنصرية والهتاف لها فى عهد النازى ، فكانت هتافاته تسرى فى النفوس مسرى السحر ، فما هى إلا أن تدعو المواطن حتى يجيب ، وتستهديه فيلبى بواعث الأهواء . فهو يزعم أن الخصائص البشرية مقصورة على الشماليين ، وأن الأجناس الأخرى وسط بين البشر والقردة ، وربما كانوا أقرب إلى فصيلة القردة منهم إلى طبقة الآدميين .

قال « وإذا سأل سائل مابال غير الشماليين وهم أقرب رحماً إلى القردة يتناسلون من الشماليين ولايتناسلون من القردة ؟ فالجواب أن الدليل لم يقم بعد على أنهم وفصائل القردة لايتناسلون ! ، منطق لايروق أرسطو ، ولايروق الطبيعة الإنسانية ، ولكنه يروق التعصب والاستعمار ، ولذلك قدر له أن يحيا .

ألم أقل لك إن كل الطرق تؤدى إلى :

« قصور العقل السامى بعامة والإسلامى بخاصة عن الإبداع الفلسفى » ؟

الفصل الثالث

إنسانية .. لا آرية ولا سامية

هذه الدعوى – دعوى الآرية السامية – من أين نشأت ؟ وكيف ظهرت ، وما حظها من الصواب ؟ ودعاتها كيف دعوا إليها ؟ ومامقدار الشوط الذى قطعوه ، والمدى الذى بلغوه ؟

تلك أسئلة فى الإجابة عنها فهم لحقيقة حركة التعصب الجنسى ، وهى قريبة الشبه فى بواعثها من حركة التعصب الدينى التى أسلفنا الحديث عنها ، وباستكناه بواعث الحركتين تكتمل لدينا الأسباب المباشرة وغير المباشرة لهذا « الزحف الصليبى الأكبر » .

وتقسيم النوع البشرى إلى آرى وسامى يرجع من حيث التاريخ إلى القرن التاسع عشر ، ومن حيث المباحث العلمية إلى علم مقارنة اللغات الذى ظهر فى القرن نفسه ، ومن حيث الاشتقاق اللغوى إلى سام أحد أبناء نوح الثلاثة حسب رواية التوراة ، وإلى آريا اسم شعب نزح إلى الهند فى عصور ماقبل السيد المسيح بدين يدعو إلى الشرك ويسمى « الفيدا » وهو الذى صار فيما بعد دين البراهمة .

ولما كانت اللغة السنسكريتية هى لغة الفيدا ، أدى مابينها وبين اللغة الأوربية من تشابه فى الضمائر والأفعال والمفردات والمشتقات إلى تصنيفهما معا باسم اللغات الهندية الأوربية واعتبار جنس واحد هو الجنس الهندى الأوربى ، واعتبار الجرمان نواة هذه الدوحة الكبرى التى سميت بالدوحة الآرية .

كما أدى ما بين لغات الأمم التى يرجع أصلها إلى الجزيرة العربية من اشتراكها فى مصدر الفعل الثلاثى والتفرد به ، وتركيب معظم الكلمات الأصلية من ثلاثة

حروف . والاقتصار على ثلاثة حروف متحركة كثيراً ما يستغنى عنها فى العرف الدارج إلى تسميتها باللغات السامية ، وإرجاعها إلى جنس واحد هو الجنس السامى ، واعتبار العرب نواة هذه الدوحة الكبرى التى سميت بالدوحة السامية !

ومن مضاهاة الأبجدية الآرية بالأبجدية السامية ، ومن تصنيف الأنساب اللغوية التى يتعرف منها على أنساب الشعوب التى تتكلم بها نشأ علم اللغات المقارنة .

وبقى الاهتمام بدرس مسألة الآرية والسامية مقصوراً على علماء اللغات دون سواهم حتى رُئى ضرورة الاستعانة بعلم الأجناس الباحث علة أصول الشعوب ، خاصة وأن القول بوجود لغة آرية أصلية تفرعت عنها اللغات الهندية الأوربية يقتضى القول بوجود سلالة آرية ؛ إذ ثمة علاقة حتمية بين اللغة والسلالة . وبذلك دخلت مسألة العنصرية فى طور الدراسة العلمية وأصبحت مبحثاً من مباحث العلوم . وزعم العلماء أنهم يعتمدون على البراهين المادية : التشريحية ، والبيولوجية ، والفسيولوجية لتصنيف الأجناس البشرية والمفاضلة بينها . وظهرت فى فرنسا مابين بداية القرن التاسع عشر ومنتصفه مدرستان ، انطلقت منهما دعوى العنصرية عبر القارة الأوربية إلى العالم أجمع :

الأولى وهى المدرسة العلمية التى تعتمد على العلم المادى والتجربة الحسية .

والثانية وهى المدرسة الفلسفية التى تعتمد على النظر العقلى والمقارنة النظرية .

ويتزعم الأولى العالم جوبينو ، والثانية الفيلسوف رينان ، وكلاهما من فرنسا ، وكلاهما زميلان من فرنسا ، وكلاهما زميلان فى حركة الاستشراق .

وفى بادئ الأمر ، أذيعت فكرة الامتياز العنصرى باسم الجوبينزم نسبة إلى مذيعها العالم الأرستقراطى الفرنسى الكونت دى جوبينو بعد أن أودعها كتابه « تفاوت العناصر البشرية » [1] ومنه شاعت الفوارق بين الأجناس .. وأطلق المؤلف على الجنس الآرى اسم طوال الرءوس تمييزا لهم من أصحاب الرءوس المستديرة . وحصر فيهم من المزايا العقلية العليا ، والمثل الإنسانية الرفيعة وكافة

(١) De Gobineau: Inequality of Human Races.

المناقب والصفات مايعلو بهم عن عباد الله أجمعين ، ويجعلهم خير مَن فى الوجود قدرة وعظمة .

ولكتاب جوبينو هذا أثر ملحوظ فى كل دعوة تفرق بين العناصر وتفاوت بين الأجناس ، سواء بين الآريين والساميين ، أو بين الشماليين والجنوبيين ، أو بين الغربيين والشرقيين ، أو بين البيض والسود.

يقول الأستاذ عباس محمود العقاد فى حديث سماه « سبعة كتب أثرت فى حضارة القرن العشرين »[1] كان من بينها كتاب جوبينو : « أما جوبينو الفرنسى فهو أول القائلين فى العصر الحديث بتفاوت العناصر البشرية ، وأن بعض العناصر مخلوق للسيادة ، وبعضها مخلوق للخضوع ، وهو رأس البدعة التى تشيد بالمزايا الآرية ، وتفسيره للطبقات أنها تنتمى إلى عناصر مختلفة ، فالعنصر الصراح منها هو الذى يسود ، والعنصر المدخول أو الوضيع هو الذى يساد ، وعنده أن « الفرانك » الذين سميت بهم فرنسا هم الأحرار حقاً كما يؤخذ من اسمهم ، وأما سائر الشعب فهم من سلالات وضيعة خلقت للطاعة والانقياد »[2] وجوبينو نفسه ينتمى مع النبلاء الفرنسيين إلى قبائل « الفرانك » الجرمانيين الذين كانوا أبناء البلاد الأصلاء عدة قرون . ثم تبعه رينان بكتابه « التاريخ العام للغات السامية » الذى فصل فيه دعوى المفاضلة بين الجنسين الآرى والسامى . وبعدهما تواترت الدعاوى على نحو ماأسلفنا .

وجرياً على خطة هذا الكتاب فى معالجة القضايا من هذا القبيل سنتجنب كل محاولة من شأنها أن تقبل القضية على ماهى عليه . فتحلها إلى أجزائها وتنحل بها إلى عناصرها فترفض جزءاً وتقبل آخر ، وتستبعد عنصراً وتستبقى آخر وهكذا .

وإنما تعالج هذه القضية بالنظر إليها نظرتنا إلى الكائن الحى فى أطوار تكوينه ومراحل حياته باعتباره كلا ووحدة ، له سماته ، وملامحه ، ووراءه بواعثه الكامنة ، وتياراته الخفية . فعن طريق هذا الاتصال الحى المباشر نتمكن من استخلاص قانون حياته الفعال .

---

(١) انظر « مختارات الإذاعة » بعنوان « مطالعات » .

(٢) عباس محمود العقاد : مطالعات ص ٦٠ .

ومن ثم فلن نسأل ماهو الصواب وماهو الخطأ ، بقدر ما سنسأل ماهى العلاقة السببية بين أصحاب الدعوى وواقع مجتمعهم باعتبارهم نتائج وأسبابا فى آن معاً . تلك السببية المتبادلة التى لولاها لما قامت الدعوى بمافيها من خطأ أو صواب .

فواقع المجتمع الأوربى إبان القرن التاسع عشر كان حافلا بالصراع والتطلع إلى وضع أحسن ، وكان الصراع يعتمل فى صميم الفرد نفسه لا فى المجتمع فحسب .. كما كانت البواعث المتصارعة فيه مرآة عاكسة للتوترات العنيفة التى كانت تعانيها المدنية الأوربية فى ذلك الحين .

فهذا الوضع الجديد الذى خرج بها من حدود القارة الأوربية إلى آفاق أوسع تضم أجناساً مختلفة وشعوباً متباينة ، لكل حاضره وغابره الخاص به ، مما أدى إلى خلق مشكلات سياسية واقتصادية ودينية وثقافية تزداد تعقيداً كلما ازداد الاستعمار توسعاً .

وباتت المدنية الأوربية فى حاجة ماسة إلى إمدادات « الجيش الثانى » ليقوم بالغزو الثقافى إلى جانب الغزو الحربى .. ويواجه « الغزو المزدوج » كل هذه الأمور والمشكلات .

وعلى ذلك لم يكن ظهور دعوى العنصرية نتيجة لعوامل العصبية الفردية ، أو ثمرة لأهواء شخصية ، أو نتيجة لدراسة متواصلة أدت إلى كشف علمى .. وإنما كانت نتيجة لمتطلبات اجتماعية ، واحتياجات قومية ، فرضها واقع المجتمع الأوربى فى هذه الأحايين .

***

وسنقتصر على ثلاثة عوامل كانت أعمق أثراً فى اختلاق هذه الدعوى ، وكان لفرنسا خاصة من كل منها أوفى نصيب :

١ – حركة تحرير الرقيق .
٢ – حركة الاستعمار .
٣ – حركة « رد فعل » مبادئ الثورة الفرنسية .

فالذين قاموا بالدعوة إلى تحرير الرقيق بنوا دعوتهم على المساواة بين البشر ، واستنكروا أن يباع الإنسان ويشترى فى الأسواق كأنه من الحيوان الأعجم ، وهو ومن يبيعه ويشتريه سواء فى جميع الحقوق الآدمية .

فكان المتجرون بالرقيق يردون هذه الدعوة بإنكارهم للمساواة بين البيض والسود ، وقيام الفوارق الأصيلة بين السادة والعبيد ، وقد كانت لفرنسا تجارة واسعة فى الرقيق الأسود ، والخلاسيين ، وكانت جزائر هايتى التى كانت معروفة يومئذ باسم جزائر القديس دومنيك تابعة لفرنسا ومركزا من أهم مراكز الاتجار بالرقيق على اختلاف أنواعه ، وظلت فرنسا تقاوم حركة التحرير حتى فى إبان الثورة الفرنسية ، ولم تشترك فى حركة التحرير إلا بعد خروج تلك الجزائر من حكمها وعودة « نابليون » من جزيرة « إلبا » فى سنة ١٨١٥ خلال حكومته المعروفة التى اشتهرت باسم حكومة الأيام المائة ، فجاء هذا القرار اليائس بعد فوات الأوان [1].

وهذا مايفسر لنا ظهور الدعوة فى المجتمع الفرنسى وسبقه إليها ثم شيوعها فى المجتمع الأوربى من بعد . على أن الذى عمل على تماسكهم جميعا هو العامل الثانى .

ذلك « أن حركة الاستعمار قامت على مايسمونه برسالة الرجل الأبيض أو بحثه فى حكم الأجناس الأخرى لامتيازه عليها فى العقل والخلق والصفات النفسية ، وكانت فرنسا يومئذ تنشئ « امبراطورية المستعمرات » ويؤيدها العلماء والأدباء ، ومنهم رينان على الخصوص ، فهو الذى أنحى على الثورة الفرنسية فى رسائله عن مسائل العهد Contemporary questions لاعتقاده أنها صدت حركة الاستعمار وهى عنده خير علاج تعتمد عليه الأمة الفرنسية فى مكافحة النزعات الاشتراكية ، وقد ذكر فى كلامه عن الإصلاح الفكرى والأخلاق بعد سنة ١٨٧١ أن حرب فرنسا وألمانيا كانت صدمة قاسية له ؛ لأنها بددت الحلم

(١) عباس محمود العقاد : بين الكتب والناس ص ٥٩

الذى كان ينوط به رجاءه فى خلاص العالم ، وفحوى ذلك الحلم أن تعقد الأمتان مع إنجلترا حلفا مقدسا لتدبير شئون الأمم المختلفة » [1].

وبلغت الدعوة بالعامل الثالث الذروة والأوج ، فقد راق الألمان أن يشيد الفرنسيون بعراقة أصولهم ، وامتياز جنسهم الجرمانى بالسيادة والحرية فتهافتوا على الدعوة ونقلوها إلى بلادهم وأذاعوها فى العالم أجمع .

« ومن فرنسا أيضا نجمت الحركة التى يسمونها بحركة « رد الفعل » بعد عهد الثورة الأولى ، فقام فيها جوبينو وأمثاله يعلنون بطلان المساواة بين الطبقات ، وينادون بحق النبلاء فى حكم الدهماء ؛ لما بينهم من التفاوت فى العنصر والاستعداد للرئاسة والقيادة ، فجاءت دعوى العنصر الحاكم ردا على دعوى المساواة بين الحاكمين والمحكومين ، وشاع « رد الفعل » هذا فى فرنسا نفسها قبل أن يشيع فى غيرها من الأقطار » [2].

هكذا وجدت فلسفة العنصر ، وتلك كانت الظروف التى أدت إلى ابتداعها واختلاقها ، والتى يرجع إليها رواجها ، وهى كما رأينا ظروف وقتية محلية شاء لها عبث الأقدار أن تجد طريقها فى طول البلاد وعرضها . وما هى إلا واحدة أو كلمح بالبصر حتى ذاعت وشاعت وماهى إلا مصالح ولازيادة .. كتب لها الشمول والتعميم ..ومظلوم العلم إن أقحمناها فى زمرته ، ومظلوم الحق إن أدرناها فى فلكه .

نعم ، هكذا وجدت بين الأوربيين ، وهكذا فرضت على غيرهم من الأمم ؛ لأنها ترضى نزعتهم فى الاستعلاء ، وتحقق رغبتهم فى الاستعباد ، أما صوت العقل ، أما نوازع الضمير ، أما قداسة العلم فلاشىء أمام عوامل العصبية ، وشحنات العواطف والهوى ، وإرادة الاستعمار .

وهكذا قدر علينا أن يكون جنسنا هو السامى الوضيع إن كان البشر إلى سامى وآرى ، وقطرنا هو الشرق المغلوب إن كان العالم إلى شرق وغرب ، ونصيبنا هو الجنوب المحكوم إن كانت الدنيا إلى جنوب وشمال .

---

(١) عباس محمود العقاد : بين الكتب والناس ص ٥٩

(٢) المصدر نفسه : ص ٦٠

المهم أن يكونوا هم السادة الأعلوان ، ونحن المسُوديين الأذْنَيْنَ ، وبين الطرفين برزخ لاتختلط عليه البروج ، ولا يعدوه أولئك إلى هؤلاء .

كلا -ياسادة : ماهكذا يكون المعيار ، وقولة الإنصاف قالها العلم الحديث بلسان العالم النمسوى « فردريك هزتز » اسمعه يقول « لاترى أحدًا يزعم أن هناك فجوة لاتعبر بين الحمص الأحمر والحمص الأزرق أو بين الحصان الأبيض والحصان الأسمر . أما فى بنى الإنسان فالفرق اليسير – بالغا ما بلغ من التفاهة – كاف لأن ينشىء من الأوهام الجنسية والعصبيات الشعبية أسخنها وأنآها عن الحقيقة . وما الفرق هنا مع هذا إلا اختلاف فى الدرجة لا فى الجوهر . فقد يرينا المجهر أن الفروق الكثيرة بين ألوان بنى الإنسان إنما هى فروق فى درجات التجمع والتوزع فى مادة صبغة واحدة متماثلة فى الجميع » .

كما فاتكم ياسادة أن العوامل الطبيعية قد تنشئ المزايا الموقوتة فى بعض الأقوام ، ولكنها تعود فتنشئ هذه المزايا بعينها فى الأقوام الآخرين إذا صادفتهم تلك العوامل وأحدثت فيهم آثارها ، وأنه مامن محمدة تدعى لأوروبا إلا وللأجناس الأخرى مثيلاتها ، وما من مذمة تدعى على الأجناس الأخرى إلا وفى وأوربا مثيلاتها ؛ فالعوامل الطبيعية قد تسلب كما قد تعطى .

« أليست المدنية الإنسانية تغمر العالم موجة فى إثر موجة ، والموجات تارة يكون سراها من هنا إلى هناك ، وطوراً من هناك إلى هنا ؟ خرافة أن يقال فى الحضارة البشرية : شرق وغرب ، وشمال وجنوب ، والصدق أن يقال : إنسان العصر وحضارته ، أينما كان الإنسان على وجهِ الأرض ، وأياما كانت حضارته » [1].

ونحن واجدون عند الأستاذ عباس محمود العقاد تأييداً وتأكيداً لفكرتنا ، إذ يقول من خلال نظرته التاريخية « وإنما امتاز الإغريق بالبحوث الفلسفية فى زمن من الأزمان لسبب واضح : هو أن هذه البحوث كانت مباحة عندهم حيث كانت تمتنع على غيرهم من أبناء الدول الشرقية العربية ، وهى لم تكن مباحة لهم لمزية

---

(١) زكى نجيب محمود : شروق من الغرب ص٤

أصيلة فى طبيعة التركيب كما وهم القائلون بذلك الرأى المتعجل العسوف ، ولكنها أبيحت لهم لأن بلادهم نشأت وتطورت دون أن ينشأ فيها ملك قوى وكهانة قوية ، ولو قامت عندهم الدولة القوية والكهانة القوية كما قامت فى مصر وبابل لكان شأنهم فى أسرار الدين والمسائل الإلهية كشأن البابليين والمصريين » (1).

ويضرب الأستاذ الكبير لذلك مثالين ممتازين :

واحدًا من الأوربيين قال فيه : « حدث للأوربيين ماحدث فى الشرق حين قامت فى بلادهم الكهانات القوية ، وبسطت سلطانها على التعليم ومعارض البحث فى حقائق الدين وأسرار الطبيعة وقوانين الوجود ، فبطلت الفلسفة والدراسات العلمية فى القرون الوسطى ، وحيل بين الناس وبينها إلا بإذن من رجال الدين فى حدود النصوص المقررة كما كانوا يفهمونها ويبيحون فهمها ، واستطاعت الكهانة الأوربية أن تفعل ذلك وهى حديثة العهد لم تبلغ من العراقة مبلغ الكهانة المصرية أو البابلية ، إذ كانت تعد أعوامها بالعشرات أو المئات القليلة وقد غبرت على الكهانات القديمة ألوف من الأعوام بعد ألوف » (2).

والآخر عن اليونانيين قال فيه : « من الواضح أن فيض البحوث الفلسفية عند الإغريق لم يكن ذلك الفيض الدافق العرم الذى يحطم القيود ويقتحم السدود ؛ لأن سداً من أضعف السدود التى ابتليت بها الأمم الشرقية فى تاريخها الطويل قد غيض مافاض من قرائح اليونان فى بضعة أجيال معدودات ، فانقضى عصر الفلسفة اليونانية أمام صدمة مقدونية وأخرى رومانية ، وعاش الإغريق بعد ذلك فى بلادهم دون أن يظهر منهم فيلسوف واحد إلى هذه الأيام » (3).

وفى نهاية المطاف يقول الأستاذ العقاد مايمكن اعتباره نظرة علمية سليمة « أما القسطاس المستقيم فى هذه المسألة التى حاقت أباطيلها بالأوربيين ، كما حاقت بالشرقيين فهو ثبوت الاختلاف بين الأجناس البشرية وثبوت الأسباب الطبيعية فى

---

(1) عباس محمود العقاد : أثر العرب فى الحضارة الأوربية ص ٨٥

(2) المصدر نفسه : ص ٨٦

(3) عباس محمود العقاد : أثر العرب فى الحضارة الأوربية ص ٩٠

تعليل هذا الاختلاف ، فكل ماجاز على الشرقيين من هذه الأسباب فقد جاز مثله من قبلُ ، ويجوز مثله من بَعْدُ على الأوربيين وغير الأوربيين » [1]وتتواتر الأقوال فى هذا السبيل ، وإليك بعضاً مما قيل ، لا من الشرقيين فحسب ، بل وأيضاً من الغربيين ، وهذه طائفة من آراء الشرقيين :

ويقول الدكتور زكى نجيب محمود : « لا شرق هناك ولا غرب ، ولا شمال ولا جنوب فى خصائص البشر وصفاتهم فكل شعب فى الدنيا ككل شعب آخر من حيث الاستعداد والفطرة ، وتبقى بعد ذلك ظروف اقتصادية وسياسية قد توجد فى الشرق أو الغرب ، فى الشمال أو الجنوب على السواء ، فهى تظهر هنا مرة وهناك مرة » [2].

ويقول الدكتور إبراهيم مدكور : « غير أنه لحسن الحظ قد انقضى الزمن الذى كان يتباهى فيه بأن فى الإمكان أن تستخلص صفات أى شعب العقلية ومميزاته الفكرية من بيئته الجغرافية ، أو من الجنس الذى ينتمى إليه !

وبدا « علم النفس الجمعى » أدق وأعقد مما يظن ، وما كان أيسر أن ترسل دعاوى عامة كالتى قدمناها على علاتها ، وأن تطلق إطلاقا دون سند واضح ولا دعامة قوية ، ولكن المنهج العلمى الصحيح أضحى يمقت أمثال هذه الدعاوى وينكرها [3].

ويقول الأستاذ أبو خلدون ساطع الحصرى « إن إرجاع الفروق التى تشاهد بين سجايا الأقوام إلى اختلافات أجناسها وعروقها ، والقول بأن الأجناس الفطرية يمتاز بعضها عن بعض بأوصاف فطرية وراثية ، مما لايقره العلم الحديث بوجه من الوجوه » [4].

وهذه طائفة من آراء الغربيين :

---

(١) عباس محمود العقاد : بين الكتب والناس ص ٦٥

(٢) زكى نجيب محمود : شروق من الغرب ص ٢٢١

(٣) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ص ١١

(٤) أبو خلدون - ساطع الحصرى : آراءوأحاديث فى الوطنية والقومية ص٦٢ .

فمثلا المفكرون الألمان وعلى رأسهم هردر وجيته ونوفاليس كانوا يسفهون آراء القائلين بالتفرقة بين الأجناس ، ومن المؤلفات التى شاعت فى ذلك العصر كتاب هردر عن فلسفة الفوارق بين الأجناس البشرية ، وفحواه أنه « لاتوجد أجناس أربعة أو خمسة كما يقال ، وأن الفوارق بينها ليست بالفوارق الحاسمة التى تدل على انفصال ، ولكن تتداخل وتتضارب من جميع الألوان » .

بل إن الشاعر الألمانى الكبير جيته وقف إلى جانب الشرق وعمل على إكباره إذ قال – وكان وزيرا للمعارف فى إمارة فيمار – إنه لو استطاع لأوجب على الناس أن يوجهوا إلى الشرق عينى كل مولود يخرج من بطن أمه .. إلى هذا العالم الشائق المخيف .

وبعد أن تكلم عن الشرق تكلم عن الإسلام عموماً ..

وقد سحرت كلمة الإسلام روح جيته ؛ وكان شغوفاً بالاطلاع على دائرة المعارف الإسلامية ، وقرأ القرآن تفقها وتشوفا ، وأعاد قراءته مما حدا به إلى القول إذا كان هذا هو الإسلام ، أفلا نكون كلنا مسلمين ؟ » .

وبعد أن تكلم عن الشرق وعن الإسلام عموما تكلم عن محمد النبى بصفة خاصة ، ذلك أنه قرأ السيرة النبوية فانفعل بها وأثرت فيه فشرع فى كتابة رواية تمثيلية فى سيرة الرسول . وجمع لها المواد اللازمة ووضع لها الصورة الإجمالية ، واستطاع أن يرسم فصولها من أيام الجاهلية إلى الهجرة .. بيد أنه لم يتمها .. ومع ذلك اسمعه يقول فى مكالماته المشهورة مع إكرمان :

« أنت ترى أن هذا التعليم لايخطئ أبدا . ونحن بكل ماأوتينا من شرائع لانقدر بل أقولها بوجه عام : إن واحدا من البشر لايقدر على أن يذهب إلى ماهو أبعد من هذا » .

ونحن لانعرف شهادة فى إنصاف محمد النبى العربى أبلغ مما يقوله الشاعر الفرنسى الكبير لامارتين .

بل لانقرأ لشرقى ولا لعربى ولا لمسلم كلاما أكثر من هذا الكلام حماسة وغيرة .

أو كما يقول العالم المفضال حيدر بامات فى كتابه عن تاريخ الحضارة الاسلامية [1]: إن من التهور بمكان أن نحاول إضافة شيء إلى هذا الوصف للنبى الذى خطه لامارتين ، قال :

« لم يظهر قط رجل عقد نيته ، طوعاً أو كرها ، حول غاية أعظم سموا ، كانت هذه الغاية فوق قدرة البشر ، وهذه الغاية هى هدم الخرافات القائمة بين الخلق والخالق ، ورد الرب إلى الإنسان والإنسان إلى الرب ، وإصلاح المبدأ العقلى السليم حول الألوهية فى خواء آلهة الوثنية الغلاظ المشوهين .

« وإذا كان عظم المقصد وصغر الوسائل واتساع النتيجة مقاييس عبقرية الرجل الثلاثة فمن ذا الذى يجرؤ ، من الناحية البشرية ، على تشبيه رجل عظيم من رجال التاريخ الحديث بمحمد ؟ »

« فيلسوف ، خطيب ، رسول ، مشترع ، محارب ، فاتح لأفكار ، مصلح لعقائد عقلية ، محى لعباده بلا صور ، مؤسس لعشرين دولة دنيوية ، ومنشىء لدولة روحانية ، ذلك هو محمد ، فمن هو الرجل الذى ظهر أعظم منه عند النظر إلى جميع المقاييس التى تقاس بها عظمة الإنسان ؟ » [2].

وجاء فى تعليق هام للدكتور غوستاف لوبون على محاضرة للفيلسوف الفرنسى أرنست رينان حاول فيها أن يثبت مناقضة الإسلام للعلوم وألقاها فى السوربون فى ٢٩ من مارس عام ١٨٨٣ م قال الدكتور غوستاف لوبون ، يقول :

« حينما تلتقى مبتسرات الوراثة والثقافة فى العالم المفضال فلا يدرى على أيهما يعتمد فى وزن الأمور يتجلى فيه مايجتمع فى شخص واحد من الذاتية القديمة التى هى وليدة الماضى ، والذاتية العصرية التى هى وليدة المشاهدة الشخصية ، فيصدر عنه من الآراء المتناقضة مايستوقف النظر ، ومن ذلك التناقض المثال البارز الذى يجده القارىء فى الخطبة التى ألقاها الكاتب اللبق والعالم الفاضل مسيورينان ، فقد أراد مسيورينان أن يثبت فيها عجز العرب ، ولكن ترهاته كانت تنقض بما يجىء فى الصفحة التى تليها ، فبعد أن قال مسيو رينان مثلا :

---

(١) انظر الترجمة العربية للكتاب للأستاذ عادل زعيتر بعنوان « مجالى الإسلام » .
(٢) حيدر بامات : مجالى الإسلام ص٢٢ ، ٢٣

« إن تقدم العلوم مدين للعرب وحدهم مدة ستمائة سنة » عاد فزعم أن الإسلام اضطهد العلم والفلسفة ، وقضى على الروح فى البلاد التى دانت له .. ثم يظهر الكاتب الفاضل مسيورينان أسيفا أحياناً على سوء رأيه فى العرب فيصل إلى النتيجة غير المنتظرة الآتية التى تنم ، كذلك ، على مابين ذاتية الإنسان القيمة وذاتيته العصرية من التنازع ، فيأسف على أنه ليس من أتباع النبى ، ويقول : « إننى لم أدخل مسجداً من غير أن أهتز خاشعاً ، أو من غير أن أشعر بشيء من الحسرة على أننى لست مسلماً » [1].

لقد انتصر السلاجقة على المسلمين فى القرن الحادى عشر ، ولكنهم أسلموا .

ولقد انتصر المغول على المسلمين فى القرن الثالث عشر ، ولكنهم أسلموا أيضاً .

نعم .. إن الإسلام ينتصر ولو لم ينتصر المسلمون ..

وبعد ..

فهكذا ولدت الفكرة الفقيرة البائسة « فكرة العنصرية » ، وهكذا كانت حياتها كشعاع الشمس يسطع على جناح طائر ، وهكذا ماتت ولم يبق لها إلا أن تدفن أو تحنط فتوضع فى متحف الحضارات .

فعفاء على الآرية والسامية ، وسلام على الإنسانية .

---

(١) حيدر بامات : مجالى الإسلام . ص ٧٧

الباب الثانى

إدانة الفلسفة الإسلامية



الفصـــل الأول

عقلية العرب وشريعة الإسلام

لم تكن جزيرة العرب كما قد يقع فى الظن تحيا حياة عقلية ساذجة فى واد غير ذى زرع ، سكانها أهل إبل يسعون وراء العشب والكلأ والآبار والعيون ، وأهل حرب وخشونة يؤثرون الغزو والنهب ولايتمهلون أخذ الثأر ووأد البنات .. إلى آخر هذه المعانى التى تتداعى عند ذكر لفظ الجاهلية .

بل كانت جزيرة العرب تزخر بمعارف دينية راقية وآراء فلسفية ذات خطر ، مما جعل من سكانها أمة مستنيرة راشدة .

ذلك لأنها كانت ملتقى فلسفات تعددت ، ومرسى ديانات تشعبت ، جاءتها عن طريق الرحلات التجارية : فرحلة الشتاء إلى اليمن حيث الفرس ، ورحلة الصيف إلى الشام حيث الروم .

وعن طريق الإمارات العربية المتاخمة لفارس ورومان ، تلك الإمارات التى رأت الدولتان أن لا مناص من إنشائها اتقاء لهجمات البدو ، وأنشأت إمارة الحيرة شرقاً على تخوم فارس ، وإمارة الغساسنة غربا على تخوم الرومان .

وكان عرب الحيرة إذ ذاك وسطاء بين الفرس وعرب الجزيرة ، يحملون إليهم التجارة الفارسية وينشرون مدنية الفرس وثقافتهم .

كما كان عرب غسان أقرب اتصالا بالمدنية الرومانية ، وبلغوا فى ميدان التحضر والعلم مبلغا كبيرا ، بل كانوا أرقى عقلية من عرب الحيرة أنفسهم ، وأشد اندماجا مع عرب الجزيرة ، يفد إليهم شعراء من الجزيرة فيحسنون وفادتهم .

وهكذا تسربت الحكمة الفارسية وتسربت أيضا الحكمة الهندية ، فضلا عن البعثات اليهودية والنصرانية التى كانت تفد إلى جزيرة العرب تبشر بدينها وتدعو إليه .

أما عن الحكمة الفارسية فقد قامت فى صورتها المجوسية على فكرة التثنية ، أى القول بوجود قوتين تتنازعان العالم هما النور الظلمة وقامت فكرة التثنية على مبحث أخلاقى يتناول مشكلة الخير والشر ، انتقلت منه إلى مبحث طبيعى يتناول العلل والمبادىء ، ثم إلى مبحث فى المعرفة يسأل عن : كيف الخلاص من الظلمة ؟ وكيف الوصول إلى النور ؟ .

وقامت الزرادشتية على أساس المجوسية ، فصحح زرادشت الفكرة الإلهية وبشر بالثواب ، وأنذر بالعقاب ، ونادى بسبق الروح للجسد فى عملية الخلق ، وحصر قوى الخير فى إله واحد سماه « أهر مزدا » أو « يزدان » كما حصر قوى الشر فى إله واحد سما « أهرمن » وهكذا اشتهرت فارس بأنها بلاد مذهب الاثنينية « القائلين بمعسكرين اثنين : معسكر النور ومعسكر الظلام ، أهر مزدا إله الخير وأهرمن إله الشر ، ولكن المعركة الفارسية ليست بالمعركة الدائمة ، فلابد لأهر مزدا أن ينتصر فى النهاية ، ويتلو ذلك السلام الأبدى ، أى الاستقرار الذى لاصراع بعده » [1].

ونقل الفرس – علاوة على ذلك – إلى الجزيرة العربية بقايا الديانة المجوسية كهياكل النار ، وعبادة الكواكب ، وأما عن الحكمة الهندية فقد كانت فى صورتها البرهمية تقول « بالعود الإنسانى » أى أن الإنسان يعود فى جسد بعد جسد ، ويتجدد فى حياة حتى يخلد إلى الفناء بدخوله فى « النرفانا » حيث لا موت ولا ميلاد .

والفناء فى « النرفانا » ليس معناه العدم أو مايقابله ، بل هو — إن صح التعبير — « فناء خالد » أو خلود يتجدد بالفناء ، أو وجود يفنى فى وجود ، وفيه تمحى مشاعر الألم وإن لم يمح الشعور نفسه .

---

(١) بولس سلامة : الصراع فى الوجود ص ٣٧

وحكماء الهند من البراهمة « جوهر الأشياء عندهم ثابت لايتحرك هكذا تصور الهنود القدماء برهما ، وإنما حملهم على ذلك فساد الكون وفناؤه ، وزوال العالم المحسوس ، حتى ليتوهم الإنسان أنه فى حلم لا فى عالم محسوس ، فأرادوا التمسك بشيء ثابت لايعتريه الزوال » [1].

ثم قامت البوذية على أساس البرهمية وتتلخص فى أربع قواعد نادى بها البوذا جوتاما قبل الميلاد المسيحى بحوالى خمسة قرون وهى :

١ – وجود العذاب والشقاء .

٢ – وجود سبب للعذاب والشقاء .

٣ – قابلية السبب للزوال .

٤ – السبيل إلى تلك الغاية ممكنة .

ونقل عن الهند – علاوة على ذلك — إلى الجزيرة العربية الرياضيات والسحر المتصل بالطب العملى .

هكذا وقفت العقلية العربية أمام فلسفتين هيأتا لها من حكمة الشرق وكهانته ومن تنجيمه ومعارفه « مادة علمية » أضيف إليها « مادة دينية » تهيأت لها من خلال ديانتين .

فقد حلت اليهودية أو العبرانية بجزيرة العرب ومالبث الأحبار أن عملوا على نشر تعاليم التوراة ، فأقاموا الصوامع والبِيَعَ والمستعمرات التى اشتهر منها يثرب وخيبر .

ولما كانت الموسوية إحدى الديانات التى ولدت فى الشرق وعاشت فى حضن الإسكندرية فقد تأثرت بالثقافة اليونانية ووصلت إلى جزيرة العرب عن طريق فيلون الإسكندرى ، وكان محيطا باليهوديات باعتباره يهوديا ، وباليونانيات باعتباره فيلسوفا ، فحاول القيام بمحاولة إنشاء قنطرة الاتصال بين الدين والفلسفة .

(١) بولس سلامة : الصراع فى الوجود ص ٣٦

فإن دينه يعلمه أن الله « ذات » والفلسفة اليونانية تعلمه أن الله « عقل مطلق » فلا هو قادر على قبول الصفات التى أسندت إلى الله فى كتب اليهود ، ولا هو قادر على مجاراة الفلاسفة فى عزلهم بين الله ومخلوقاته ، واليهود هم « أحوج الناس إلى التوفيق بين العقيدة والفكرة لفهم الدين على النحو الذى يستبقى الصلة بينهم وبين أسلافهم ولا يقطع الصلة بينهم وبين الزمن الذى يعيشون فيه .

« فاستبقاء الصلة بينهم وبين أسلافهم ، واستبقاء الصلة بينهم وبين العالم ضرورتان تتساويان وتصبحان ضرورة واحدة : هى ضرورة الحياة »[1].

كما حلت المسيحية أو السريانية بجزيرة العرب ، وحذا الرهبان حذو الأحبار فبنوا الأديرة والكنائس ، وانقسموا إلى جماعتين كبيرتين هما : النساطرة فى الحيرة ، واليعاقبة فى غسان ، وكلتاهما تدعو إلى الإنجيل وتنشر تعاليمه .

وقد ولدت العيسوية بدورها فى الشرق ، وعاشت فى حضن الإسكندرية وكان آباء الكنيسة فلاسفة ، كما كانوا رجال دين ، فامتزج دينهم بفلسفة اليونان ، ووصل إلى جزيرة العرب عن طريق أوريجين الإسكندرى وجهوده فى التوفيق بين ماتلقن من دين وما تعلم من فلسفة .

وقد « كان أوريجين من الغلاة فى النسك والعبادة . ولكنه تعلم الفلسفة ، وأدرك البدائه العقلية ، فاضطره فرط الإيمان إلى التوفيق بينها وبين نصوص الكتب الدينية ، ولاسيما النصوص التى تشير إلى نبوة السيد المسيح ودلالة الثالوث والتوحيد »[2].

وكلا اليهودية والمسيحية ديانتان كتابيتان تتصلان بالفلسفة حيناً وباللاهوت حيناً آخر ، وتصطبغان بالصبغة الفكرية التى يمتزج فيها الإيمان بالتفكير .

---

(١) عباد محمود العقاد : الله ص ١٦٣ .

(٢) عباس محمود العقاد : الله ص ١٧٢

تسربت هاتان الفلسفتان وهاتان الديانتان جميعاً إلى الجزيرة العربية مقرونتين بالبراهين الجدلية التى يستدل بها كل فريق على صدق دعواه وبطلان دعاوى الآخرين .

والسؤال الآن هو هذا : كيف واجهت العقلية العربية كل هذا الخضم المتدافع ؟ وكيف وقفت بإزاء هؤلاء « الأغيار » ؟

بدايةً نقول إنه كان طبيعياً بل كان ضرورياً أن تنساق تلك العقلية البكر وراء واحد من هذه المذاهب أو واحدة من هذه الديانات تطويها طيا وتروح فى غمارها نسيا منسيا ، ولكن شيئا من ذلك لم يقع .

والذى حصل هو أنها وقفت بين معسكرى التدين والتفلسف بلا ولاء لهؤلاء ولا لهؤلاء . فكان موقفها كموقف « الحياد الإيجابى » كما يقول رجال السياسة .

لم تسلم بالأمر الواقع وتسمح لنفسها بقبوله على علاتة كما لم تحاربه وتناصبه العداء ، بل تناولته بروح الجدل والنقد والتشوف .

« وإن أصدق وصف للحالة الدينية فى عصر البعثة المحمدية أنها حالة نقص فى كل نحلة وكل عقيدة ؛ فلم نعلم من أخبار الوثنية قط أنها كانت تستوعب المؤمن بها وتمنعه أن يأخذ ببعض الشعائر من هنا وأن يتبنى بعض الآراء من هناك ، ولم تكن الحدود بين النِّحَل والعادات الدينية متحجرة مستقرة على قرار لا يأذن بالتبديل والزيادة والتحوير .

« فقد كانت الحقبة إذن حقبة حائرة بين العبادات ، ولم تكن عبادة منها لتستأثر بضمير صاحبها ، أو تغنيه عن النظر فى غيرها » [1].

ونجد تصويراً رائعا لهذه الحيرة الروحية فى سيرة ابن هشام ، إذ جاء فى روايته أنه لما اجتمعت قريش عند صنم من أصنامهم كانوا يكبرونه وينحرون له ويعكفون عنده ، وكان ذلك فى يوم عيد - انبرى من وجهاء القوم أربعة قال

(١) عباس محمود العقاد : مطلع النور ص ٩٣ ، ٩٢

بعضهم لبعض : « تعلموا والله ماقومكم على شيء .. لقد أخطئوا دين أبيهم إبراهيم . ماحجر نُطيف به لايسمع ولا يبصر ولا يضر ولا ينفع . يا قوم : التمسوا لأنفسكم فإنكم والله ما أنتم على شيء » [1].

فأما أشهر هؤلاء زيد بن عمرو بن نفيل فقد « وقف ولم يدخل فى يهودية ولا نصرانية ، وفارق دين قومه فاعتزل الأوثان والميتة والذبائح التى تذبح على الأوثان ، ونهى عن قتل الموءودة وقال: أعبد رب إبراهيم وكان يسند ظهره إلى الكعبة ويقول : يامعشر قريش ! والذى نفس زيد بن عمرو بيده ما أصبح منكم على دين إبراهيم غيرى . ثم يقول : اللهم لو أنى أعلم أى الوجوه أحب إليك عبدتك ، ولكنى لا أعلم » [2].

وإذا كانت الحيرة الروحية عنيفة ، فقد كان الجدل الدينى أعنف « وكان هذا الجدل يتناول بالضرورة شئون الألوهية والرسالة والبعث والآخرة والملائكة والجن والأرواح ، ويدعو إلى الموازنة بين المذاهب المختلفة فى تلك الشئون ، وقوى أمر هذا الجدل الدينى فى ذلك العهد حتى تولدت نزعة ترمى إلى تلمس دين إبراهيم أبى العرب » [3].

إذاً .. العقلية العربية الحق : هى تلك التى تمانع ماعداها رغم حاجتها إلى ماتستند إليه ، وهى تلك التى تأبى أن يتسلط عليها غيرها رغم بكارتها وبراءتها ، وهى تلك التى تحتفظ لذاتيتها بطابعها الخاص ولهويتها بمزاجها المستقل . ويعز عليها أن يستغرقها غريب فى ديارها .

وهذا مايفسر لنا نجاح الإسلام فى جزيرة العرب . فما هو إلا ثلث قرن حتى تغلغل فى صميم الجزيرة من أجوافها إلى أطرافها ، وحتى انقطعت الصلة بين العرب جاهليين ، وبينهم مسلمين ، وكأنهم خلقوا فى الإسلام خلقا آخراً .

---

(١) عباس محمود العقاد : مطلع النور ص ٩٢

(٢) المصدر نفسه : ص ٩١

(٣) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٠٤

نعم .. فلو لم تكن روح الإسلام متجاوبة مع روح العرب ، ولو لم تكن شريعته متقاربة مع عقلية العرب ، ولو لم تكن طبيعته متجانسة مع طبيعة العرب ، ولو لم يكن هدفه هو مايهدف إليه العرب ــ لما صادف قبولا ، ولكان مصيره كمصير أسلافه « العظام » من سائر المذاهب والديانات .

« وليس من اليسير ، بل ليس من الممكن أن نصدق أن القرآن كان جديداً على العرب ، فلو كان كذلك لما فهموه ولا وعوه ، ولا آمن به بعضهم ، ولا ناهضه ولا جادل فيه بعضهم الآخر . إنما كان القرآن جديداً فى أسلوبه ، جديداً فيما يدعو إليه . جديداً فيما شرع للناس من دين وقانون .. ولكنه كان كتابا عربياً » [1].

قال عز من قائل ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[2].

والآن نسوق هذا المثل الصارخ الذى يعلو على مادونه من الأمثلة فيبرز الحقيقة خالصة من الأخلاط والأغلاط وهى أن « عقلية العرب تجانس شريعة الإسلام » :

لما كان العرب أصحاب حكمة لا أصحاب فلسفة ، إذ الفلسفة نتاج العبقرية الذاتية ، وهى تفكير نظرى منهجها المنطق ، وموضوعها المطلق والمجرد كالإلهيات والرياضيات والطبيعيات ، وغايتها استكناه الحقيقة من حيث هى كذلك .

فى حين أن الحكمة حاصل العقل الجمعى ، وهى تفكير عملى تعتمد على نفوذ الوجدان والبصيرة ، وتقصد إلى الفصل فيما بينهم من نزاع ، والفتوى فيما يحدث لهم من أقضية ، والطب لما يعرض لهم من مرض ، فلم يرد فى القرآن ذكر الفلسفة ولا حتى مشتقاتها ، وجاء مشيداً بالحكمة ذاكراً لها فى أكثر من موضع وأكثر من موضوع .

يقول ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾[3].

---

(١) طه حسين : فى الأدب الجاهلى ص ٨٩

(٢) سورة يوسف : آية ٢

(٣) سورة الجمعة : آية ٢

ويقول فى موضع آخر : ﴿ رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾ (١).

وآخر ﴿ كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾ (٢).

وآخر ﴿ لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾ (٣).

ويذكر الحكمة بمعناها المطلق :

﴿ يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ (٤).

وبمعناها الخاص :

﴿ وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ ﴾ (٥).

وبمعناها المنهجى :

﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ (٦).

---

(١) سورة البقرة : آية ١٢٩

(٢) سورة البقرة : آية ١٥١

(٣) سورة آل عمران : آية ١٦٤

(٤) سورة البقرة ، آية ٢٦٩ .

(٥) سورة الأحزاب : آية ٣٤

(٦) سورة النحل : آية ١٢٥

والقرآن يعتبر نفسه :

﴿ حِكْمَةٌ بَٰلِغَةٌ فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ ﴾[1].

ويعرف بأنه :

« الكتاب الحكيم » و« الذكر الحكيم » .

والله تعالى هو :

« العزيز الحكيم » وهو « العليم الحكيم » .

والآن قد عرفنا إلى أى مدى تجانس عقلية العرب شريعة الإسلام . عقلية إذا صح أن يقال عنها إنها كانت محتاجة إلى شىء فإنما كانت تحتاج إلى شريعة من لحمتها وسداها .. وكان الدين الإسلامى .

أما عن المعنى اللغوى والشرعى لكلمة « إسلام » « فإن القرآن استعمل من مادة « سلم » صيغاً كثيرة فى معانيها اللغوية كما استعملها العرب . ولكنه استحدث للفظ « إسلام » وما اشتق منه معنى واحدا شرعياً استعمله فى آيات غير قليلة ، وهذا المعنى هو : التوحيد وإخلاص النفس لله وحده ، لايكون فيها لغيره شريك يعبد ويسمى إلها . وهو معنى مولد من المعنى اللغوى الذى هو الخلوص والسلامة »[2].

ولم يكد يظهر الإسلام حتى كانت مشكلات المذاهب والديانات الفائت ذكرها قد ملأت أصقاع الجزيرة العربية ، وقيلت فيها الأقوال من رجال الدين ورجال الفلسفة من شتى الملل والنحل .

ولم يكد ينتشر حتى كان انتشاره فى الرقعة التى جمعت كل هذه المذاهب والديانات ، وشهدت ماجرى بينها من احتكاك أدى إلى التناظر والتناحر والتشاجر . ولم تعرف الفلسفة اليونانية فى تلك الأحايين إلا كعوابر وخواطر تتردد مابين الإسكندرية والشام والعراق .

---

(١) سورة القمر : آية ٥

(٢) مصطفى عبد الرازق : الدين والوحى والإسلام ص ٩٥

« ولم يكن هناك محيص عن البحث النظرى بين المسلمين ؛ لأن القرآن نفسه يوجب النظر العقلى ، وهو بثروته الهائلة من الناحية الدينية الروحية والفكرية الفلسفية والإنسانية العميقة . وخصوصاً بما ينبه عليه من آثار الخلق على تنوعه ، من مظاهر الطبيعة الكبرى ، ومظاهر نظام الكائنات الحية كلها خصوصاً الإنسان ، يستحث العقل على التفكير استحثاثاً شديدا . هذا إلى أن القرآن لكلامه عن الخالق والمخلوق من وجهات نظر متنوعة يجعل البحث النظرى ضرورة دينية وفلسفية معاً » [1].

ومن ثم كان الوقت ملائما ، والجو مهيأ لظهور الفرق والمذاهب .

على أن الحياة العقلية فى أية أمة من الأمم ، مباطنة للمجتمع معانقة للبيئة ، محايثة للظروف ، ومن ثم فهى انبعاث داخلى يعبر عما يختلج فى الصدور ، ويعتمل فى الأذهان ؛ أو هى انعكاس لصميم الواقع ورد فعل لمواقفه .

وعلى ذلك ليس المفكرون عقولا فقط ، حياتهم خروج على الزمان دخول فى الأبدية ، وأفكارهم صدور عن واحديتهم المطلقة وفرديتهم البحتة وأعمارهم حبيسة برج عاجى لايبغون عنه حولا . بل هم بشر وهم أناسى ، يعيشون مجتمعاتهم يساهمون فى مشاكلها ويشاركون فى مسائلها ، فيفلسفون حياتها ، ويحيون فلسفتها ، ومن خرج على هذه الأنماط ، خرج بالتالى على هذه الأمة ، ولم يعد يمثل سوى فكره الذاتى ومزاجه الفردى .

أو على حد قول الدكتور برتراندرسل [2]:

« الفلاسفة نتائج وأسباب فى آن معا ؛ هم نتائج للظروف الاجتماعية ولما يسود عصورهم من سياسة ونظم اجتماعية ؛ وهم كذلك أسباب – إن أسعفهم الحظ – لما يسود العصور التالية من عقائد تشكل السياسة والنظم الاجتماعية » [1].

---

(١) محمد عبد الهادى أبو ريده : رسائل الكندى الفلسفية ص ٣٤ .

(٢) انظر الترجمة العربية للكتاب للدكتور زكى نجيب محمود بعنوان « تاريخ الفلسفة العربية » .

(٣) برتراندرسل : تاريخ الفلسفة الغربية ص ٢ جـ ١

وهذا ماحدث فى فجر الإسلام أو فى عصر الفِرَق ، وفى ظهر الإسلام أو فى عصر المذاهب ، وفى عصر الإسلام أو فى عصر الفلسفة وهكذا حدث .

فى فجر الإسلام – عصر الفرق :

بدأت بواكير الحركة العقلية الإسلامية فى عصر النبى ؛ عمل على هذا الانتعاش الباكر أن القرآن – كما قلنا – كان صريحا فى الأمر المتكرر بالنظر والتفكير ، كما وضع أمامهم من المشكلات مالم يألفوه من قبل فكان لابد لهم من السؤال .

وسألوه عن الروح ، وسألوه عن الأهلة ، وسألوه عن الساعة إلى آخر هذه الأمور .

وجادلوه فى كنه ذات الله وصفاته وأسمائه إلى آخر هذه الأمور . .

وبالرغم من أن الإسلام كان ينزع نزوعا عمليا يتجه نحو تحقيق الأفعال الإنسانية ويتجنب الجدل فى « أمور العقائد » .

قال عز من قائل ﴿ يُجَٰدِلُونَكَ فِي ٱلْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى ٱلْمَوْتِ وَهُمْ يَنظُرُونَ ﴾[1].

وقال : ﴿ وَإِن جَٰدَلُوكَ فَقُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾[2].

وقال ﴿ فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ ﴾[3].

وقال ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحَآدُّونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ فِي ٱلْأَذَلِّينَ ﴾[4].

---

(١) سورة الأنفال : آية ٦

(٢) سورة الحج : آية ٦٨

(٣) سورة آل عمران . آية ٢٠

(٤) سور المجادلة : آية ٢٠

وقال : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحَآدُّونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ كُبِتُوا۟ كَمَا كُبِتَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾[1].

وقال ﴿ قُلْ أَتُحَآجُّونَنَا فِى ٱللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُخْلِصُونَ ﴾[2].

وبالرغم من أخذ الصحابة والأئمة بهذا السبيل ، ونهيهم عن الجدل فى « أمور العقائد » خوفاً من الانسلاخ عن الدين .

إذ يقول أنس بن مالك « إياكم والبدع – قيل يا أبا عبد الله – وما البدع ؟ قال : أهل الدين الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ، ولايسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان » .

أو كما قال : « الكلام فى الدين أكرهه ، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه .. ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل » .

يقول أحمد بن حنبل : « لايفلح صاحب كلام أبداً ، ولا نكاد نرى أحداً نظر فى الكلام إلا وفى قلبه دغل » .

أو كما قال : « ونعلم أن ماجاء به الرسول حق إذا كانت بأسانيد صحاح ولانرد على الله قوله » .

يقول جلال الدين السيوطى [3]فى كتابه عن المنطق والكلام . « وأما أهل الحق فجعلوا الكتاب والسنة أمامهم وطلبوا الدين من قبلهما ، وما وقع لهم من معقولهم وخواطرهم عرضوه على الكتاب والسنة ، فإن وجدوه موافقا لما قبلوه ،

---

(١) سورة المجادلة : آية ٥

(٢) سورة البقرة : آية ١٣٩

(٣) انظر تحقيق الكتاب للدكتور على سامى النشار بعنوان « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » .

وشكروا الله عز وجل حيث أراهم ذلك ووفقهم عليه ، وإن وجدوه مخالفاً لهما تركوا ماوقع لهم وأقبلوا على الكتاب والسنة »[1].

غير أن المجتمع الوليد ألمت به حادثات وخطوب كان لزاماً عليه بعد أن عاشها أن يستجيب لها وأن يخرجها كصدى يعبر عما يختلج فى الصدور ويعتمل فى الأذهان ، وكمرآة تعكس ماكان من واقع الحال .

فالخلاف على موت النبى بين قائل بأنه لم يمت ولكن رفع إلى السماء ، وبين قابل لكلام أبى بكر : « من كان يعبد محمدًا فإن محمداً قد مات ، ومن كان يعبد الله فإن الله حى لايموت » .

والنزاع على من يخلف النبى ، بين الأنصار المتمسكين بأن يكون الخليفة منهم ؛ لأنهم نصروا النبى وأعزوا الدين الذى جاء به ، وبين المهاجرين الذين يرون أنهم أولى بالخلافة ؛ لأنهم قومه وعشيرته . والخلاف على الإمامة ، بين قائل بحق علىٍّ الشرعى فى الخلافة فأقرب الناس إلى النبى أولى أن يخلفوه ، ومادام الأنصار قد تركوها للمهاجرين لأنهم قومه وعشيرته ، فليتركها بيت أبى بكر لبيت بنى هاشم لأنهم آله وذوو قرباه ، وبين مفضل للمصلحة العامة قبل كل شيء وبعد كل شيء .

والنزاع على بيعة على بعد مقتل عثمان ، بين من بايعه محققا الرأى القائل بحقه الشرعى فى الخلافة من يوم وفاة الرسول ، وبين من خرج عليه واتهمه بأن يدا كانت له فى قتل عثمان ، خاصة وقد قعد عن نصرته كما لم ينهض للمطالبة بدمه فيحق الحق ويبطل الباطل ويقضى على الفتنة .

والخلاف على الدولة بين على ومعاوية وطلب التحكيم إلى كتاب الله .

كل هذه الخلافات والمنازعات مضافاً إليها الفتنة التى بثها اليهودى عبد الله بن سبأ فى البصرة والكوفة والشام ومصر والمدائن بقصد الكيد للإسلام ، أدت إلى نشوء الفرق الإسلامية ، بل كثيراً ماانطوت الفرقة الواحدة على عدة طوائف .

---

(١) جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ١١٦

فنشأت الخوارج وأشهر طوائفها : الأزارقة ، والنجدات والأباضية ، والصفرية .

ونشأت الشيعة وأشهر طوائفها : الزيدية ، والإمامية ، وهذه الأخيرة تندرج تحتها الاثنا عشرية ، والإسماعيلية .

كما نشأت فرق المرجئة ، والجبرية ، والقدرية .

على أن المشكلات فى بدئها كانت عملية ، ولكنها سرعان مااتخذت صورة نظرية كانت أول مانبت من النظر العقلى عند المسلمين . وكانت الأقوال التى انعقدت عليها بمثابة الجراثيم الأولى للحركة الفكرية فى الإسلام فى سلامتها وخلوصها ، وفى كونها وليدة المجتمع والقرآن فى وقت واحد خلقها الأول وترعرعت فى ظلال الثانى .

ويكثر الكلام بين هذه الفرق على ماهية الروح والبعث والآخرة والمعجزة وإمكان حصولها أو عدمه ، وقدم العالم أو حدوثه ، وكنه الذات الإلهية ، وماينبغى لله جل وعلا من التنزيه ومايمتنع عليه من التشبيه .

وتمتزج النوازع الدينية بالنوازع العقلية بالنوازع العاطفية بالنوازع الاجتماعية سياسية وحربية ، مكونة كلاً مصغراً هو الفرقة الواحدة يدخل فى نطاق الكل المكبر الذى هو المجتمع المسلم كأروع مايكون التعبير عن جوانية الفرد المعبر بدوره عن جوانية المجتمع محتفظاً لفرديته بطابعها المستقل محدداً لأمته طابعها المميز .

تلك هى سمة المجتمع الإسلامى الوليد سرعان مااتسم بها ، ثم مالبثت هذه السمة أن أصبحت مقياساً تقاس عليه واردات الفكر الأجنبى فيقبل منها مايقبل ويرفض منها مايرفض – وماقبل إلا الجزئيات والكماليات لا الضروريات والكليات – وهى نفسها سمته قبل أن يسلم وإن لم تتضح بعد . هذا المقياس كما قلنا هو « نقطة الارتكاز » ونقول الآن : إنه « نقطة الانطلاق » إلى العصر الذى سميناه بظهر الإسلام أو عصر المذاهب ، وفيه نواجه ثالوث الفكر الإسلامى الممتاز : التفقه والتكلم والتصوف .

وسنكتفى بعلم الكلام نلتمس فيه العبقرية الإسلامية باعتباره أوج الفكر الإسلامى الخالص ، وأبعده أثراً فى الأمة الإسلامية جيلا بعد جيل ؛ لاتصاله بالقرآن الكريم والحديث الشريف ، وقيامه إسلامياً صراحاً فى منابعه وسواقيه .

ونرى إرجاء الحديث عنه إلى المقالة الثالثة ، وتقديم الحديث فيما سميناه بعصر الإسلام أو عصر الفلسفة .



الفصل الثانى

الفلسفة والمجتمع العربى الإسلامى

اعتاد مؤلفو العرب أن يسموا العلوم اليونانية باسم « علوم الأوائل » أو « العلوم القديمة » مقابلين بينها وبين العلوم الشرعية أو العلوم المحدثة فى الملة الإسلامية . ويقول « هانز هينرش شيدر » فى كتابه المشهور « الشرق والتراث اليونانى » [1].

إن « السريان النصارى ، والفرس الزرادشتيين ، والغنوصيين ، فى البلاد الآرامية والإيرانية – كل أولئك كانوا رسل التراث اليونانى إلى المسلمين . وإلى جانب هؤلاء يحتل الحرانيون مكانة خاصة » [2]وساعد على ذلك وجود عوامل رئيسية : داخلية تنبعث من طبيعة الإسلام ، وخارجية ترجع إلى الجوار والفتح .

فمن عوامل النوع الأول :

١ – التسامح الدينى : كأصل للحكم الإسلامى .

فد كفل المسلمون للصوامع والبِيَع والأديرة والكنائس الحرية الدينية والفكرية ، فشجعت هذه الحرية مفكرى البلاد المفتوحة على نشر أفكارهم ، والجهر بمعتقداتهم بل ومناقشة المسلمين فى الدين الذى جاءوا به .

« وقد جاءت الأخبار عن السنين العشر الأولى للإسلام بمثل للتسامح الدينى للخلفاء ، إزاء أهل الاديان القديمة ، وكثيراً ماكانوا يوصون فى وصاياهم للفاتحين

(١) انظر الترجمة العربية للكتاب للدكتور عبد الرحمن بدوى بعنوان « روح الحضارة العربية » .

(٢) هانز هينرش شيدر : روح الحضارة العربية ص ٩٩

بالتعاليم الحكيمة . ومن المثل لذلك عهد النبى مع نصارى نجران ، الذى حوى احترام منشآت النصارى ، ثم هذه القواعد التى أعطاها لمعاذ بن جبل عند ذهابه إلى اليمن « لايزعج يهودى فى يهوديته » [1].

وحدث مثل هذا فى الخلافتين : الصديقية والفاروقية ، كما حدث عند الخليفتين : عثمان وعلى « ويروى عن النصارى أن الخليفة – عمر بن الخطاب – كان يزور أماكن الحج المقدسة مستعلماً عن تاريخها ، فلما بلغ كنيسة القيامة كان وقت الصلاة قد حل فدعاه البطريرك إلى الصلاة فى الكنيسة فأبى قائلا: إن الكنيسة التى يصلى فيها تصير إسلامية وهو لا يريد نزع يد النصارى مما يملكون » [2].

٢ – التسوية الاجتماعية : كأصل للدين الإسلامى .

حدث فى عهد الخلافة الفاروقية أن « أتى ملك غسان الذى أسلم هو وقومه إلى مكة للاجتماع بعمر ، فلطم ذلك الملك عربيا وطىء إزاره عن غفلة ، فاشتكى العربى إلى عمر ، فرأى عمر أن يعمل بما تأمر به الشريعة من إقامة الحد فقال الملك صارخاً : كيف ذلك ياأمير المؤمنين وأنا ملك وهو سوقة ؟ فقال عمر : إن الإسلام جمعكا وسوى بين الملك والسوقة فى الحد » [3].

هذه التسوية التى هى من دعائم الدين الإسلامى ، أدت بالكثيرين من أبناء الأمم المفتوحة إلى اعتناق الإسلام وترويج ثقافتهم بين صفوف المسلمين ، وساعد على انتعاش المعترك الثقافى ، أن الإسلام كما يقول الدكتور جوستاف جرونيباوم فى كتابه المشهور « الإسلام فى العصور الوسطى » [4] كان يشجع الكفايات الأجنبية : « فالطبيب المسيحى، والرياضى الهندى ، والإدارى ، والموسيقى

---

(١) جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ٣٨

(٢) حيدر بامات : مجالى الإسلام ص ٥٦

(٣) حيدر بامات : مجالى الإسلام ص ٥٥

(٤) انظر الترجمة العربية للكتاب للأستاذ عبد العزيز توفيق جاويد بعنوان « حضارة الإسلام » .

الفارسى — كانوا جميعاً يستطيعون أن يطمئنوا إلى أنهم واجدون التقدير وحسن الجزاء » [١].

ومن عوامل النوع الثانى :

١ – الجوار والفتح :

أما عن الجوار ، فقد عرفنا أن الأمة العربية الإسلامية لم تكن أمة عائشة فى صحرائها معتزلة عن العوالم المحيطة بها ، بل كانت أمة متصلة قبل الإسلام وإن كانت بعد الإسلام أكثر اتصالا .

يقول الأستاذ دى بور فى كتابه المشهور عن تاريخ الفلسفة الإسلامية [٢].

« كما أن الفرس كانوا فى الغالب هم واسطة الاتصال التجارى بين الهند والصين وبين بوزنطة ، فكذلك كان السريان واسطة فى نقل الثقافة إلى أقصى الغرب ، حتى بلغوا بها فرنسا ؛ فهم الذين كانوا يجلبون الخمور والحرير وغيرهما إلى الغرب ، ولكنهم كانوا فوق هذا ، هم الذين أخذوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وأنطاكية ، ونشروها فى الشرق ، وحملوها إلى مدارس الرها ونصيبين وحران وجنديسابور » [٣].

وأما عن الفتح : فلم يقف المسلمون من خلاله على الأفكار المتداولة فحسب بل وقفوا على المكتبات نفسها . يقول الدكتور ماكس مايرهوف فى بحثه المشهور « من الإسكندرية إلى بغداد » [٤]:

« ومن المؤكد أن مدرسة الإسكندرية كانت لاتزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر . فكانت تبعاً لذلك المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة فى البلاد التى غزاها

---

(١) جوستاف جورنيباوم : حضارة الإسلام ص ٤٠٧

(٢) انظر الترجمة العربية للكتاب للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده بعنوان « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » .

(٣) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٦

(٤) انظر الترجمة العربية للبحث للدكتور عبد الرحمن بدوى بعنوان « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » .

العرب فى دفعتهم الأولى . ومن المحتمل الظن بأنها لابد وأن تكون قد قامت بدورها فى نقل العلوم إلى العرب »[1].

٢ – الدور الذى قام به « خالد بن يزيد » .

وقد « كان خالد بن يزيد بن معاوية (المتوفى سنة ٨٥ ـــ ٧٠٤ م) يسمى حكيم آل مروان ، وكان فاضلا فى نفسه ، وله همة ومحبة للعلوم . خطر بباله الصنعة ، فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مصر وقد تفصح بالعربية ، وأمرهم بنقل الكتب فى الصنعة من اللسان اليونانى والقبطى إلى العربى . وهذا أول نقل كان فى الإسلام »[2].

« ويروى عن الأمير الأموى خالد بن يزيد (المتوفى عام ٨٥ هـ ـــ ٧٠٤ م) وكان قد اشتغل بالكيمياء بإرشاد راهب نصرانى ـــ أنه أمر بترجمة كتب فى الكيمياء من اللسان اليونانى إلى العربى .

« وكذلك جمعت الأمثال والحكم والخطابات والوصايا ، وجمع كل ماله علاقة بتاريخ الفلسفة بوجه عام ، وترجم منذ العهد الأول »[3].

هكذا اشتملت المنظمة الإسلامية الكبرى على ممكنات ثقافية غنية من الناحيتين : الدينية الروحية ، والفكرية الفلسفية . وعلى ضوء التوتر الدائر بين الملكات الأصيلة والنزعات المكتسبة ، اتخذت العقلية الإسلامية ثلاثة مواقف تحت كل منها يندرج اتجاهان .

١ – الإسلاميون الهلينيون :

« وقد تناول هؤلاء الفلسفة بمنهج تنسيقى ، وحاولوا فى ضوئه التوفيق بين مختلف المذاهب اليونانية ، واصطنعوا فى هذا كل وسيلة ممكنة ، وقد بدت المحاولة

---

(١) ماكس مايرهوف : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ٣٧ ، ٣٨

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٢٤٢

(٣) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٩

مشوهه وناقصة . وتسمى هذه المحاولة بالفلسفة الإسلامية ويسمى أصحابها فلاسفة الإسلام » [1].

(أ) ومنهم الشراح الإسلاميون المشاءون .

الذين قبلوا « الأورجانون » الأرسطى كوحدة فكرية كاملة ، واعتبروه قانون العقل الذى لايرد : بل هم قبلوا - والحق يقال — جميع آثار الإستاجيرى تقريباً ، وكما حاولوا الجمع بين رأى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو الطبيعى ، حاولوا التوفيق بين الحكمة والشريعة ، أو بين صريح المعقول وصحيح المنقول .

(ب) ومنهم الشراح الإسلاميون الرواقيون :

الذين قبلوا الرواقية منطقاً وفلسفة ورفضوا الكثير من عناصر منطق الإستاجيرى وفلسفته . وهؤلاء الشراح الإسلاميون ، شائين كانوا أم رواقيين ليسوا — فى حقيقة الواقع — إلا امتداداً للأفكار الهللينستية فى العالم الإسلامى . ولايسعنا إلا أن ننبذ دائرتهم بكليتها فهى لاتمثل الإسلام فى شىء .

٢ - الإسلاميون الأصوليون :

وهؤلاء رفضوا التراث اليونانى برمته ، ولم يقفوا عند حد الرفض له بل ثاروا عليه ، كمناهج منطقية ونتائج ميتافيزيقية وحاولوا إقامة منهج إسلامى خاص .

وكما تجلى فى موقفهم شخصية الإسلام الحق ، تجلى فى تفكيرهم العقل الإسلامى المبدع .

(أ) ومنهم علماء أصول الفقه : الفقهاء :

وعلم أصول الفقه « هو النظر فى الأدلة الشرعية من حيث تُؤخَذ منها الأحكام والتآليف ، وأصول الأدلة الشرعية هى الكتاب الذى هو القرآن، ثم السنة المبينة له » [2].

(ب) ومنهم علماء أصول الدين : المتكلمون .

---

(١) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٣

(٢) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٥٢

وعلم أصول الكلام « هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف والسنة ، وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد » [1].

ويمكن اعتبار الكلام نفسه منهجاً للعلوم الشرعية بمثابة المنطق منهجاً للعلوم العقلية .

وعن العلمين معاً يقول أبو نصر الفارابى فى كتابه « إحصاء العلوم » [2].

« الفقه يأخذ الآراء والأفعال التى صرح بها واضع الملة مسلمة ويجعلها أصولا ، فيستنبط منها الأشياء اللازمة عنها .

والمتكلم ينصر الأشياء التى يستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط عنها أشياء أخرى .

فإذا اتفق أن يكون لإنسان مَّا قدرة على الأمرين جميعاً فهو فقيه متكلم ؛ فيكون نصرته لها بما هو متكلم ، واستنباطه عنها بما هو فقيه » [3].

وعن العلمين معاً يقول أبو حامد الغزالى :

« إن علم الفقه قوت النفوس المؤمنة ، لاغناء لها عنه كل يوم ، أما علم الكلام فهو دواء للنفوس المريضة » [4].

والواقع أن الفقه والكلام هما نتاج العقل الإسلامى خالصاً مخلصاً ، وقد قاما فى عصر من أحرج العصور ؛ إذ تآمرت فيه على الإسلام كثير من الفرق الدينية وشبه الدينية لتقويض بنائه من الداخل ، فكان لابد للعقل المسلم من قطب موجب يواجه مقتضى الحال مواجهة واعية مستنيرة ، ويكون بمثابة « ميكانزم » دفاعى يؤمن حاضر الإسلام ومستقبله .

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٥٨

(٢) انظر تحقيق الكتاب للدكتور عثمان أمين بعنوان « إحصاء العلوم » .

(٣) الفارابى : إحصاء العلوم ص ٧١

(٤) الغزالى : إلجام العوام عن علم الكلام ص ٢١

ولانزاع فى أنهما - الفقه والكلام - قد عينا مجرى تاريخ الحضارة الإسلامية بشكل صارخ ملموس .

٣ - الإسلاميون الصوفيون :

وهؤلاء رفضوا كتابات الإستاجيرى برمتها كما رفضوا الكثير من معارف يونان . وكانوا إلى حد كبير ضمن القطب الموجب للعقل الإسلامى فى كفاحه من أجل تأمين تراث الإسلام .

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى فى تصديره لكتاب « روح الحضارة العربية » :

«وتستبصر « هذا الكفاح خائباً قد ألقى سلاحه فى الأصالة أمام التأثر بيونان لدى جمهرة أهل الفكر فى الحضارة العربية فى الفلسفة والطب وما إليهما ، خصوصاً عند الفارابى وابن سينا والرازى الطبيب لا المفكر ؛ وأن تراه ظافراً بعض الظفر فى جانب الأصالة لدى الصوفية الأقطاب المبدعين كالبسطامى والحلاج ، ولدى الفلاسفة والمفكرين من أمثال الرازى المفكر والسهروردى المقتول » [1]وهكذا أخرج العالم الإسلامى نوعين من التصوف :

(أ) نوع القلب والرياضة :

وهؤلاء يلتمسون المعرفة المباشرة ، بتقديم المجاهدة ومحو الشهوات وقطع العلائق كلها والإقبال على الله بكنه الهمة . وعندهم أن شهوات الإنسان حائل بينه وبين الوصول ، فإذا استطاع الخلاص منها والانفلات من أسرها انجلى له الحق ووصل إلى مرتبة العارفين وأغناه صفاء النفس عن دراسة الدراسين وبحوث الباحثين وسائر علوم الكسب والاستدلال .

(ب) نوع العقل والمعرفة :

وهؤلاء يذهبون بالعقل إلى أقصى حدوده ، ولايتهيبون الريب والشكوك بل يقولون إن من لايشك لايعرف ، ويعتمدون على منهج الذوق فى ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بمعارف إشراقية متناوبة ، ومتى ملكتهم النشوة والوجدان أسلموا أمرهم كله إلى الإيمان .

---

(١) هانز هينرش شيدر : روح الحضارة العربية ص ١٢ ، ١٣

ولما كانت الفكرة الرئيسية فى كل تقوى إسلامية هى فكرة التوحيد والتأحيد لله المطلقين – التوحيد : القول بأن الله واحد لاشريك له ، وليس كمثله شىء . والتأحيد : القول بأن الله أحد أى بسيط لايتركب من أجزاء وليس بذى أبعاض – ولما كان التصوف كغيره من علوم الملة قد ارتكز على هذه الفكرة ودار فى فلكها ، « فما لاشك فيه أن التصوف جزء من الأجزاء التى يتألف منها التراث الدينى والعقلى والشعورى للإسلام » [1].

« والمتأمل فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ، يلاحظ أن التصوف برياضاته ومجاهداته ، وبأذواقه ومواجيده ، وبما انكشف عن قلوب أهله من الحجب ، وما كشف لهم من الحقائق ، هو المرآة الصادقة التى تنعكس على صفحتها الصور المختلفة التى اتخذتها الحياة الروحية فى مختلف العصور الإسلامية » [2].

أما عن التصوف من حيث تعريفه ، فقد تعددت تعريفاته عند الصوفية أنفسهم ، وكثرت أقوالهم فى معنى التصوف ومايبنغى أن يكون عليه الصوفى .

« فأما قول من قال : إنه من الصوف ، وتصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص فذلك وجه ، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف ، ومن قال إنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ فالنسبة إلى الصفة لاتجىء على نحو الصوفى ، ومن قال إنه من الصفاء فاشتقاق الصوفى من الصفاء بعيد فى مقتضى اللغة ، وقول من قال إنه مشتق من الصف فكأنهم فى الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة من الله تعالى ، فالمعنى صحيح ولكن اللغة لاتقتضى هذه النسبة إلى الصف ، ثم إن هذه الطائفة أشهر من أن يحتاج فى تعيينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق » [3].

وإليك طائفة من التعريفات فى معنى التصوف ومايبنغى أن يكون عليه الصوفى .

---

(١) محمد مصطفى حلمى الحياة الروحية فى الإسلام ص ٩

(٢) المصدر نفسه : ص ٨

(١) القشيرى : الرسالة القشيرية ص ١٢٦

قال رويم بن أحمد البغدادى عن التصوف : « التصوف مبنى على ثلاث خصال : التمسك بالفقر والافتقار ، والتحقق بالبذل والإيثار ، وترك التعرض والاختيار »[1].

وقال أبو علي الروذبارى : « التصوف الإناخة على باب الحبيب وإن طرد عنه » وقال أيضاً : « صفوة القرب بعد كدورة البعد »[2].

وقال أبو يعقوب المزايلى : « التصوف حال تضمحل فيها معالم الإنسانية »[3].

وقال أبو سهل الصعلوكى : « التصوف الإعراض عن الاعتراض »[4]

كان هذا عن التصوف وإليك هذا عن الصوفى :

قال أبو حمزة البغدادى عن الصوفى « علامة الصوفى الصادق أن يفتقر بعد الغنى ، ويذل بعد العز ، ويخفى بعد الشهرة ، وعلامة الصوفى الكاذب أن يستغنى بعد الفقر ، ويعز بعد الذل ويشتهر بعد الخفاء »[5].

وقال الحصرى : « الصوفى لايوجد بعد عدمه ، ولايعدم بعد وجوده » وقال أيضاً : « الذى لاتقله الأرض ولاتظله السماء »[6].

وقال أبو الحسن السيروانى : « الصوفى يكون مع الواردات لامع الأوراد »[7].

وقال الخراز : « أقوام أعطوا حتى بسطوا ، ومنعوا حتى فقدوا ثم نودوا من أسوار قريبة ألا فابكوا علينا »[8].

---

(١) المصدر نفسه : ص ١٢٧
(٢) المصدر نفسه : ص ١٢٧
(٣) المصدر نفسه : ص ١٢٨
(٤) المصدر نفسه : ص ١٢٨
(٥) المصدر نفسه : ص١٢٧
(٦) المصدر نفسه : ص١٢٨
(٧) المصدر نفسه : ص ١٢٨
(٨) المصدر نفسه : ص ١٢٧

وإليك هذا عن التصوف والصوفى معاً :

قال الجنيد : « التصوف عنوة لاصلح فيها . وقال أيضاً : هم أهل بيت واحد لايدخل فيهم غيرهم . وقال أيضاً : التصوف ذكر مع اجتماع ، ووجد مع استماع ، وعمل مع اتباع . وقال أيضاً : الصوفى كالأرض يطرح عليها كل قبيح ولايخرج منها إلا كل مليح . وقال أيضاً : إنه كالأرض يطؤها البر والفاجر ، وكالسحاب يظل كل شيء ، وكالقطر يستر كل شيء » [1].

والمتأمل فى هذه التعريفات التى قالها أصحابها فى رياضاتهم ومجاهداتهم العملية ، وفى أذواقهم ومواجيدهم النفسية ، وفى مكاشفاتهم ومشاهداتهم القلبية — لاينبغى له أن ينفر منها لغربتها عليه وعدم إلفه لها .

« فإن لغة العقل تعجز أحياناً عن التعبير فى دقة عما يكنه القلب ؛ وأسلوبنا المشوب بشوائب مادية قد لايجد السبيل إلى وصف الإلهامات النفسية ، والأرواح التى تسبح فى عالم النور تعز مناجاتها فى حيز المادة والجسم المحدود . ولعل الصوفية معذورون فى التزيى بزى خاص ، كى يتفق ظاهرهم مع باطنهم ، وفى اتخاذ لغة مستقلة تفصلهم عمن سواهم » [2].

ولانجد قولا فى الدفاع عن عبقرية التصوف الإسلامى أقوى ولا أروع من هذا الذى يقوله « شاعر الإسلام ، الدكتور محمد إقبال فى كتابه الذى حاول فيه « إعادة بناء التفكير الدينى فى الإسلام » [3].

يقول : « وبما أن القرآن يسلم بأن الاتجاه التجريبى مرحلة لاغنى عنها فى حياة الإنسان الروحية ، فإنه يسوِّى فى الأهمية بين جميع دروب التجربة الإنسانية باعتبارها مؤدية إلى العلم بالحقيقة النهائية التى تكشف عن الآيات الدالة عليها فى نفس الإنسان وفى خارج النفس على السواء .

« ومجال الرياضة المفتوح سبيله للقلب مجال حقيقى وواقعى ككل ضرب آخر

---

(١) المصدر نفسه : ص ١٢٧

(٢) إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية ص ٣٣

(٣) انظر الترجمة العربية للكتاب للأستاذ عباس محمود بعنوان « تجديد التفكير الدينى فى الإسلام » .

من ضروب التجربة . وليس فى وصف رياضة القلب بأنها روحانية أو صوفية ، أو أنها من خوارق الطبيعية ، ليس فى هذا مايقلل من شأنها من حيث هى تجربة ..

« وليس لدينا أسباب تجعلنا نتقبل المستوى العادى للتجربة الإنسانية باعتباره حقيقة واقعة ، ونرفض غيره من المستويات باعتبارها غامضة وعاطفية ، فحقائق الرياضة الدينية حقائق بين غيرها من حقائق التجربة الإنسانية ، وكل حقيقة من هذه الحقائق تتساوى مع غيرها فى قدرتها على التوصيل إلى المعرفة »[1].

وينبغى علينا ألا نخلط بين التصوف الذى تكلم عنه إقبال باعتباره فلسفة أو علماً له موضوعه ومنهجه وغايته ، وبين التصوف باعتباره شعراً أو أدباً رفيعاً راقياً بلغ به الأدب الإسلامى إحدى ذراه ، ونال إعجاب أدباء العالم بأسره .

ولا نجد قولاً ، فى الدفاع عن عبقرية هذا الشعر الإسلامى النظيف أبلغ من هذا الذى يقوله « شاعر ألمانيا الكبير » جيته للوزير الأول فون مولر :

« لم يكن لدى الفرس فى خمسة قرون غير سبعة شعراء عدوا أساتذة حقيقيين ، ولكنه كان يوجد بين من نبذوهم من الخلعاء كثير أفضل منى » .

« وأقطاب الأدب الإيرانى السبعة هؤلاء هم الفردوسى الذى هو أستاذ الملحمة المسلم به ، وجلال الدين الرومى الذى هو من أعظم شعراء العالم المتصوفين إن لم يكن أعظمهم ، وأنورى الذى لم يَفُقْهُ أحد فى المدح ، وسعدى الشيرازى الخلقى المنسجم والذى يرادف اسمه معنى اللطف والاتزان ، وحافظ الذى هو شاعر الحب والربيع والراح فكان له أبلغ الأثر فى « غوتة » ، ونظامى الذى هو روائى زاوٍ بعيد الغور ، وجامى الذى قال « إتيه » : « إنه جامع ، مع التماع ذى كمدة ، بين سمو سعدى الخلقى وتصوف جلال الدين الرومى الرفيع وانسجام حافظ العذب » .

« ومن الإنصاف أن يضاف إلى هذا الجدول اسم فريد الدين العطار المؤلف للمنظومة الرمزية العجيبة المسماة « منطق الطير »[2].

---

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ .

(٢) حيدر بامات : مجالى الإسلام ص ٣٤٥

أقول : ينبغى ألا نخلط بين التصوف الإسلامى فلسفة كما تكلم عنه إقبال ، وشعراً كما تكلم عنه جيته ، وبين التصوف الذى وصل إلى التدهور والانحطاط لما امتزج به « من عناصر الغرور وحب الظهور ، والميل إلى السيطرة على عقول السذج من العامة ، والجرى وراء الزلفى عند أصحاب النفوذ والسلطان ؛ هذا إلى ماتسرب إليه من ضروب المخرقة ، وألوان الشعبذة ، حتى لقد خالف كثير من المنتسبين إلى بعض الطرق الصوفية ماسار عليه السلف الصالح من سنن الزهد والعبادة ، وأصول المجاهدة والرياضة ، الأمر الذى ترتب عليه أن خرجت الحياة الروحية عن معناها الذى ينبغى أن تدل عليه ، وانحرفت عن غايتها التى ينبغى أن تسعى إليها »[1].

ويصور بعضهم التصوف وما وصل إليه من حال يرثى لها فيقول : « كان التصوف حالاً فصار كاراً ، وكان احتساباً فصار اكتساباً ، وكان استتارًا فصار اشتهاراً ، وكان اتباعاً للسلف فصار ابتياعاً للعلف ، وكان عمارة للصدور فصار عمارة للغرور ، وكان تقشفاً فصار تكلفاً ، وكان تخلقاً فصار تملقاً ، وكان سقماً فصار لقماً ، وكان قناعة فصار فجاعة ، وكان تجريداً فصار ثريداً »[2].

***

هذا هو تراث اليونان ، وهكذا جاء إلى عالم الإسلام ، وهكذا وقفت العقلانية الإسلامية إزاءه بصدد ثلاثة أنواع من الحتم : حتمية النقل ، وحتمية الرفض ، وحتمية الإبداع . ولو أننا قدرنا على استئصال موقف الإسلاميين الهلينيين مشائين ورواقيين لتبقى التراث الإسلامى نقياً عبقرياً فى نفس الآن ، نظيفاً أصيلا فى نفس الحين .

المناهج لا النتائج .. نعم إن الفلسفة الحق هى تلك صاحبة المنهج الخاص بها تقوم عليه وتتقوم به ، فيعبر عن كيانها ، ويؤدى إلى نتائجها ويخدم واقعها ؛ كما أن العالم الحق هو الذى يورث الآخرين منهجه أكثر مما يورثهم نتائجه .

---

(١) محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص ١٥٨

(٢) محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص ١٥٩

أو على حد قول شبنجلر : « إن كل ثقافة تركيب عضوى من نوع خاص لاصلة له بالثقافات التى جاءت قبله أو الثقافات التى تجىء بعده ، بل إن كل ثقافة تنظر إلى الأشياء بطريقة خاصة لاتتيسر أبداً لأصحاب الثقافات المباينة لها » .

ونفس هذا المقياس لو أننا قسنا به متباين الفلسفات ماتقدم منها وماتوسط ، وماتعاصر ، كاليونانية والإسلامية – ممثلة فى غير الفلاسفة – والإنجليزية تبين لنا أنها إنما جاءت قطعة من طبيعة الأمة التى نبتت فيها ، وموجة فى تيار الفكر الذى يغمرها ، وخرجت لتعبر عن روحها الحضارى فضلا عن كل مقومات الحياة .

ونفس هذا المقياس لو أننا عدنا فقسنا به مايدعونه « فلسفة إسلامية » لتعرت أمامنا من منهج يسترها ، ولافتضح أمرها بما ورثته من منهج اليونان ، وفوق هذا وذاك تتعالى على أصحابها ، وتدعى أنها فهمت فلسفتهم خيراً منهم ، وشرحت فيها فأبدعت ، وأضافت إليها فجددت .

ولو أننا مثلنا لكلامنا بالفلسفة الإنجليزية ، لجاء مثالنا مصداقاً لهذا الكلام .

فالتجريبية – وهى روح الحضارة الإنجليزية – نجدها تعبر أصدق تعبير عن طبيعة الإنجليزى ومزاجه ، وعن نظرته للأمور وتناوله إياها واستجابته لها .

وهى تتغلغل فى كل مقومات حياته : الفكرية والأدبية والمجتمعية ، بحيث لو أخذنا قطاعاً لجانب من التراث الإنجليزى كالفلسفة مثلا – موضوعنا – واستعرضناه استعراضا تاريخياً ، رأينا أن هذا التاريخ نفسه ليس شيئاً آخر غير روح الحضارة الإنجليزية وهى تحاول على مر حيواتها أن تُكَوِّنَ مقوماتها وتحدد جهاتها الأصلية ، وتنطبع بالطابع الذى يقتضيه جوهرها .

فهكذا كانت عند « بيكون فى القرن السادس عشر ، وهكذا كانت عند « لوك » فى القرن السابع عشر ، وهكذا كانت عند « هيوم » فى القرن الثامن عشر ، وهكذا كانت عند « مل » فى القرن التاسع عشر ، وهكذا هى اليوم عند « رسل » فى القرن العشرين .

« فهؤلاء جميعاً عمادهم الأول هو الخبرة المباشرة يدركونها فى أنفسهم ، وهو المعطيات الحسية تتلقاها حواسهم من ظواهر الطبيعة الخارجية مرئية ومسموعة وملموسة الخ ، فإن ركبَ الإنسان لنفسه بعد ذلك صورة عن العالم ، جعل المعطيات الحسية قوامها ، والخبرة المباشرة لحمتها وسداها »[1].

على أن الفلسفة الإنجليزية فى التزامها – على مر القرون – مجرى الفكر التجريبى ، لم تسلم من بعض الغارات المثالية يشنها الفكر الألمانى بزعامة « كنط » « وهيجل » فيضيق عليها الخناق محاولا تصويرها على هيئته وتشكيلها وفقاً لمعاييره .. بيد أن نوازع الأصالة المتوثبة كانت لاتلبث أن تتصدى لها فتظل تقاومها حتى تتراجع ؛ وبذلك يصون الفكر الإنجليزى ماهيته ويثبت وجوده .

ففى القرن التاسع عشر فى أوائله اجتاحت الفلسفة المثالية الألمانية الفكر التجريبى الإنجليزى ، واعتمدت فى ذلك على نفر من الشعراء والكتاب من أمثال « كولردج » و« كارليل » ممن فتنوا بها ممثلة فى « كنط » و« هيجل » فأشاعوها وروجوها فى طول البلاد وعرضها حتى خيل للناس أن الفكر التجريبى الإنجليزى قد بدأ يحتضر .

ولكن سرعان ما انبرى لها « جون ستيورت مل » وظل يقاومها ويستميت فى المقاومة حتى قضى عليها وعاد بالفكر الإنجليزى إلى حظيرة التجريب .

وفى القرن التاسع عشر ولكن فى أواخره استأنفت المثالية الألمانية الغارات ، وركزت كل قواها فى غارة كانت فى هذه المرة فتحاً إلى جانب كونها غزوا ؛ لأنها جعلت دعاتها لانفراً من الشعراء والكتاب بل أساتذة الفلسفة فى جامعة « أكسفورد » من أمثال « برادلى » و« بوزانكت » .

ورغم أن هذه الغارة أفلحت فى السيادة على الفكر الإنجليزى والهيمنة عليه ، ورغم أنها احتلت جامعة أكسفورد واتخذتها مركزاً للفلسفة المثالية المطلقة سمى باسم « مدرسة أكسفورد » إلا أن بقاءها على أرض إنجليزية مما كان يعتبر نشازاً ، وقيامها بين الإنجليز مما كان يدعو إلى القلق .

---

(١) زكى نجيب محمود : برتراند رسل . ص ٣١

نعم « لم يكن مما يتفق وطبائع الأشياء أن يظهر فى انجلترا – معقل الفكر التجريبى – فيلسوف مثل « برادلى » .. ليقول – كما قال هيجل – إن العقل وحده مستعيناً بمنطق فكره يستطيع أن ينبئنا عن العالم شيئاً كثيراً دون حاجة منا إلى الحواس وإدراكها ؛ .. وكان لابد لمنطق التاريخ أن يغير مجرى الحوادث ليعود إلى الفلسفة الإنجليزية طابعها التجريبى مرة أخرى » [1].

وكان لطبائع الأشياء ماينبغى أن يكون بفضل الكفاح المرير الذى قام به بعض الأساتذة من جامعة « كمبردج » من أمثال « مور » ومن بعده « رسل » ، وهما اللذان حملا لواء الثورة على الفلسفة الأجنبية المناقضة لفلسفتهم إن فى الكليات أو فى الجزئيات ، حتى كتب النصر « للمدرسة الواقعية الجديدة » والتى تسمى أيضاً « مدرسة كمبردج » معقل الفلسفة الواقعية التحليلية ، فى مقابل « مدرسة أكسفورد » معقل الفلسفة المثالية المطلقة أو التحليلية التجريبية فى مقابل التركيبية العقلية .

هكذا عادت للفكر الإنجليزى سيادته الكاملة على تياره التجريبى ، ونراها اليوم ممثلة تمثيلا صارخاً عند « آير » بطل « المدرسة الوضعية المنطقية » أو « المدرسة التجريبية العلمية » المعاصرة .

شتان إذن بين عقلية كهذه وعقلية كالإسلامية ، وشتان كذلك بين فلسفة كهذه وأخرى ندعوها فلسفة إسلامية .

عقلية يعيش الفكر الأجنبى فى ديارها وتفارقها قدرتها على طرده والخلاص منه فلا تفارقها قوى الحصانة والمناعة ، وتنبثق نوازع المقاومة والكفاح ، ويكتب لها الفوز حيناً بعد حين ؛ كل هذا وهى ماضية فى مجراها الأصيل بفضل قوتها الذاتية وحدها دون سواها .

والسؤال الآن هو هذا :

هل كان يمكن لفلسفة كاليونانية أن تقوم فى مجتمع آخر غير اليونان ؟

---

(١) زكى نجيب محمود : برتراند راسل ص ٣٤ .

وجوابنا عن سؤالنا هو من ناحية تأكيد لفكرتنا عن روح الحضارات ومنهج الفلسفات ، ومن ناحية أخرى توضيح لنظرتنا فى انمحاء مايدعونه « فلسفة إسلامية » .

نقول كلا ، لم يكن يمكن أن تقوم الفلسفة اليونانية إلا فى مجتمع كاليونانى وإلا فى أمة كاليونانية ، فالفيلسوف - كما قلنا ونقول - ماهو إلا نتاج المجتمع الذى ولد فيه وعاش فتشكلت أنماطه وسماته وملكاته تبعاً لقوالبه ووفقاً لمعاييره .

والمجتمع اليونانى « كان مجتمعاً عبودياً ، كان الفكر والتأمل والمتعة فيه من نصيب السادة ، والعمل والفاقة من نصيب العبيد .. وكانت فلسفة أفلاطون وأرسطو تعبر عن هذا الوضع تعبيراً دقيقا ، كانت فلسفة غير عملية ، فلسفة تأملية خالصة تقوم على الماهية والكيف والتجريد » (١).

ففلسفة أرسطو باعتباره ممثلا للمنهج والفكر اليونانيين ، كانت تقوم على مقولات أولية يقينية كلية ثابتة ، تستخلص منها بطريق القياس نتائج محددة ، ولهذا كان المنطق الصورى بالنسبة لها هو المنهج والأداة .

« إن هذا المنطق هو منهج البحث فى علوم اليونان الفكرية والفلسفية منها على الخصوص . يتصل بها أوثق اتصال وتختلط أبحاثه وتتشابك بأبحاثها . ثم إن هذا المنطق هو أدق تعبير عن الروح اليونانية فى نظريتها إلى الكون ، وفى محاولتها إقامة مذاهبها فى الوجود » (٢).

وفلسفة أفلاطون باعتباره أوج الفكر اليونانى ، كانت فى نظرتها إلى الوجود تحتفل بالتجريد فتنصرف عن المشخص إلى المجرد ، وتتحول عن الوجود إلى الماهية ، وتتعلق بالإنسان لا من حيث هو موجود فردى .

« وتأصلت عادة التجريد هذه فى اليونان حتى بلغت الذروة عند أفلاطون ،

---

(١) محمود أمين العالم : كتابات مصرية « ٢ » ص ٦٥

(٢) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٣

فقال بوجود المثل الأزلية ، وزعم أن الحصان الذى نشاهده على الأرض هو ظل للأنموذج الأزلى الموجود فى عالم آخر » [1].

« وكانت هذه الفلسفة بشكل عام تعبر تعبيراً دقيقاً عن المجتمع اليونانى العبودى وانقسامه إلى سادة يتأملون وعبيد يعملون ، السادة هم الصورة والعبيد هم المادة ، وعلى رأس هؤلاء جميعاً يقبع إلٰه يحرك ، ولكنه لايتحرك ، وهو يحرك بحركة غائية هى العشق ، دون أن يمس مادونه من كائنات ، تماماً كالمفكر اليونانى والسيد اليونانى ، متعال عن كل ماهو مادى مفارق لكل ماهو تطبيقى ، يحرك ولايتحرك ، يتأمل ولا ينتج » [2].

وفى الحديث عن الحضارة الإسلامية نرى الأمر يزداد وضوحاً وتميزاً ، والهوة بين الاثنين تزداد اتساعاً وعمقاً ، وطبيعة كل منهما تزداد بعداً ونفوراً .

والحديث عن الحضارة الإسلامية له جانبان : العقلية العربية ، والدين الإسلامى ، وهما معاً – كما قلنا – يؤلفان كلا متجانسا ندعوه « الحضارة الإسلامية » .

أما عن العقلية العربية فهى مخالفة كل المخالفة للعقلية اليونانية ؛ إذ تتمثل فى العمل والحس والتجريب ، وعلى ذلك فجوهرها هو المنهج التجريبى الاستقرائى ، تقوم عناصره على التجربة وتتضمن قوانينه الاستقراء .

فـ « المجتمع العربى الإسلامى كان يختلف اختلافاً كبيراً عن المجتمع اليونانى العبودى ، كان دولة مليئة بالإمكان والتفتح والامتداد والانطلاق على رأسها طبقة تجارية ناشئة وتحتوى على شعوب متعددة ، لها مشكلاتها ومتطلباتها وكفاحها من أجل التحرر . وكانت هذه الدولة الجديدة بمشكلاتها دولة طامحة .. كانت فى جوهرها حضارة عملية حتى داخل إطار الدين الإسلامى ؛ لأن الدين الإسلامى

---

(١) بولس سلامة : الصراع فى الوجود ص ٤٠

(٢) محمود أمين العالم : كتابات مصرية « ٢ » ص ٦٦

دين عبادة ونظر ومعاملات معا ، وكان يعبر عن هذه الطبقة الجديدة الطامحة » [1].

وأما عن الدين الإسلامى فهو منافر كل المنافرة لروح الحضارة اليونانية ، فهو ليس مذهباً فلسفياً ، ولكنه وضع من أوضاع الحياة العملية التى تنكر النظر والفكر من حيث هما نظر وفكر أشد الإنكار .

« ويبدو أنه كان لابد من اختلاف الطبيعتين : فالإسلام وضع من أوضاع الحياة العملية ، فى حين أن الفلسفة ، بحث مطلق فى الوجود من حيث هو وجود » [2].

ونحن لو قسنا مايسمونه مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين ويزعمون أنها معقد الطرافة فى الفلسفة الإسلامية ومناط الابتكار بهذه المقاييس ، لاتضح لنا تهافتها وتناقضها فضلا عن نزوعها إلى المراء السلبى دون رغبة فى تحصيل إيجابى .

فعندى أن « المذهب الحق وحدة عضوية تخلق دفعة واحدة وترتبط على نحو لايتيسر معه فصل عضو عن الكائن إلا بالقضاء عليه كله » [3]

« وقد قلنا : إن الفلاسفة كانوا يسلمون ، على البداهة ، بوجود اتفاق مطلق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية ، فلا يمكن أن يوجد تباين بين العلم والإيمان فكان الغرض الذى يهدفون إليه منذ ذاك هو إبراز الانسجام الموجود مقدما بين المأثور اليونانى والسنة ، والسعى تكشف عن عسر » [4].

ووصل العسر إلى حد الاختناق وانتهى بالإخفاق ، وضاعت محاولة التوفيق أو التلفيق هذه وهى معقد الطرافة ومناط الابتكار .

« وقد فات هذا الأمر المتقدمين من علماء الاسلام الذين عكفوا على درس القرآن بعد أن بهرهم النظر الفلسفى القديم ، فقرءوا الكتاب على ضوء الفكر

---

(١) محمود أمين العالم : كتابات مصرية « ٢ » ص ٦٦
(٢) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٣
(١) عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ص ٤٧
(٤) حيدر بامات : مجالى الإسلام ص ٢٠٩

اليونانى . ومضى عليهم أكثر من قرنين من الزمان قبل أن يتبين لهم فى وضوح غير كاف أن روح القرآن تتعارض فى جوهرها مع تعاليم الفلسفة القديمة . وقد نجم عن إدراكهم هذا نوع من الثورة الفكرية لم يدرك أثرها الكامل إلى يومنا هذا » [1].

ونجد عند « الأستاذ الإمام » الشيخ محمد عبده إدراكا عميقا نفاذاً لقلب المسألة إذ يقول عن الفلاسفة بعنوان « ضرر مزج علوم الفلسفة بالدين » :

« لكن يظهر أن أمرين غلبا على غالبهم : (الأول) الإعجاب بما نقل إليهم عن فلاسفة اليونان ، خصوصا أرسطو وأفلاطون ووجدان اللذة فى تقليدهما لبادىء الأمر (والثانى) الشهوة الغالبة على الناس فى ذلك الوقت، وهو أشأم الأمرين ؛ زجوا بأنفسهم فى المنازعات التى كانت قائمة بين أهل النظر فى الدين ، واصطدموا بعلومهم فى قلة عددهم ، مع ما انطبعت عليه نفوس الكافة فمال حماة العقائد عليهم » [2].

وقصارى القول أن محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة ، والقول باتخاذ الفلسفة نصيراً للدين وسبيلا إلى تأييد عقائده إنما هو ضار بالدين والفلسفة جميعاً ، وليس تقديسا لعقائد هذا ولا احتراما لمناهج تلك ، فلا هو اعتبر « المسائل » من مسائل الدين فترك التعرض لها ، ولاهو اعتبرها فلسفة فبحثها بمنهج تحررى وقررها من وجه نظرى .

وفلاسفة من هذا الطراز هم فى الواقع مصلحون يعنون بحال البشر أكثر مما يعنون بالكشف عن الحقيقة من حيث هى حقيقة تقصد لذاتها بغير نظر إلى أى اعتبار ، وبغير تحديد لنتائج البحث قبل الشروع .

« أولئك المصلحون يعنون بالوصول إلى غايتهم الشريفة أكثر مما يعنون بتطبيق وسائلهم على الأصول الفلسفية ؛ ولهذا يحسن أن تنقد المبادىء التى يريدون

---

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ٩

(٢) محمد عبده : رسالة التوحيد ص ٢٠

تقريرها فى عقول البشر ، وأن يتسامح لهم فيما عسى أن يكون من مجاوزة الأنماط العلمية » [1].

أقول إن قولا كهذا إنما هو ضار بالدين والفلسفة كليهما كما لاحظ ذلك أستاذنا مصطفى عبدالرازق ، وكما رد بذلك على الفيلسوف الفرنسى جيل سيمون صاحب كتاب « الواجب » [2].

« أما ضرره بالدين فلأنه يعرض عقائده وهى عواطف قدسية تتأثر بها النفس كما تتأثر بلهجة الجمال لمناقشات العقل ومناقضاته . وإنك لترى عقائد الدين فى سذاجتها كانت تملأ صدور الناس فلا تدع فيها موضوعاً لغير الله حتى ليهتف هاتفهم وهو يترامى إلى الهلاك والرماح شاجرات :

ولست أبالى حين أقتل مسلما   على أى جنب كان فى الله مصرعى

كان ذلك البدوى يعتقد بدينه كما يحب ابنه فأنت سائل أبا : لم تحب ولدك ؟

ولما صارت عقائد الدين فلسفة تكتسب بالأدلة ، وخرجت عن حكم المشاعر القلبية إلى حكم النظريات العقلية ، وجد فى خيار المؤمنين من يقول :

كلٌّ يُعـــزِّز رأيـــه   ياليت شعرى ما الصحيح ؟

وأما عن ضرره بالفلسفة فلأنه يحدد لمقدماتها نتائج تقليدية ويجعل بحثها عن الحقائق موجهاً إلى غاية هى تأييد الدين فتأخذ هى أيضاً شكلاً دينياً مقدساً لايتناسب مع حرية البحث والنقد .

إن أقصى أمانى الدين والفلسفة أن يتعاونا على إسعاد الإنسان : هذا من طريق القلب والعواطف . وهذا من طريق العلم والنظر لا أن يتلاقيا فى ميدان واحد وجهاً لوجه . إننى أحب الحرية حبا يجعلنى حريصا على أن تكون للعقول حريتها فى الفهم ، وللقلوب حريتها فى الإيمان .

---

(١) مصطفى عبد الرازق : من آثار مصطفى عبد الرازق ص ١٢٩

(٢) انظر الترجمة العربية للكتاب للدكتور طه حسين وزميله بعنوان « الواجب » .

وما كانت الفلسفة لتعادى الدين ، ولكنها أيضا لاتخدمه [1].

نعم ياأستاذى ، وبالحق نطقت .

وبعد : فإذا نحن أدخلنا فى حسابنا ما أوضحناه من تعارض وصل إلى حد التناقض ، أدركنا فشل كل محاولة لقبول منتجات الفكر اليونانى فى عالم الإسلام ؛ وإذا نحن رأينا فعلا فشل من حاول هذا ثم ارتد عنه ، أدركنا صحة ماذهبنا إليه .

فالإمام الغزالى فى القرن الخامس الهجرى كان أقل فهماً لروح الإسلام حين حاول أن يفلسف الدين ويقيمه على دعائم من الشك الفلسفى ، وقد « اتجه الغزالى إلى إقامة الدين على دعائم من التشكك الفلسفى . وهى دعائم غير مأمونة العواقب على الدين تماما ، ولا تسوغها روح القرآن كل التسويغ .. فعندما خاب رجاؤه فى الفكر التحليلى ولّى وجهه شطر الرياضة الصوفية ، وألفى فيها مكانا للدين قائما بنفسه وبهذه الطريقة وفق لأن جعل للدين حق الوجود مستقلا عن العلم وعن الفلسفة الميتافيزيقية » [2].

كما كان أقل فهما لروح الإسلام حين دعا إلى مزج المنطق الارسطالى بعلوم المسلمين ، واتخاذه المنهج القويم فى البحث والاستدلال ؛ « فالغزالى لم يفهم الإسلام حق الفهم . بل قام بعملية المزج هذه بدون أن يتبين التناقض التام بين روح الإسلام والروح اليونانية التى أملت هذا المنطق وقد توصل فى آخر حياته إلى المتناقضات التى تحدث عن هذا المزج ، فهدم فكرته الأولى عنه » [3].

وكان أكثر شجاعة وتحرراً إذ حاول أن ينقذ نفسه من الضلال [4] فأعلن تراجعه عن آرائه الأولى فى آخر ماانتهى إليه من آراء « نعم لهم نوع من الظلم فى

---

(1) مصطفى عبد الرازق : من آثار مصطفى عبد الرازق ص ١٢٥

(2) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص٩ ، ١١٠ .

(3) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٢٤٢

انظر تحقيق الكتاب للدكتور عبد الحليم محمود بعنوان « المنقذ من الضلال » .

هذا العلم . وهو أنهم يجعلون للبرهان شروطا يعلم أنها تورث اليقين لا محالة ، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط ، بل تساهلوا غاية التساهل »[1].

وكما أن روح الحضارة الإسلامية تناقض روح الحضارة اليونانية ، فإن آيات القرآن تناقض آراء اليونان .

والواقع أن اليونان الذين وجهوا عنايتهم إلى النظرى المجرد دون الواقعى المحسوس وولوا فكرهم شطر الكيفى الغائى دون الكمى التجريبى ، واحتفلوا بالقياس دون الاستقراء إنما تجلى تأثيرهم فى حجب أنظار المسلمين عن تفهم آيات القرآن .

كان سقراط يقصر همه على عالم الإنسان وحده دون سواه ، وكان يرى أن معرفة الإنسان معرفة حقة إنما تكون بالنظر فى الإنسان نفسه لا بالتأمل فى عالم النبات والأنعام والنجوم ، والنمل والنحل والعنكبوت ، وما أشد مخالفة هذا لتعليم القرآن الصريح الذى يرى فى هذه الأمور على ضآلة شأنها محلا للوحى الإلهى .

قال عزّ مِن قائل : ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ﴾[2].

وقال : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْىِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ﴾[3].

وقال : ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ١٠٤
(٢) سورة الأنعام : آية ٣٨
(٣) سورة البقرة : آية ٢٦

﴿ وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴾[1].

وقال : ﴿ وَإِذَا وَقَعَ ٱلْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَآبَّةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ ﴾[2].

وقال : ﴿ وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴾[3].

وكان أفلاطون يرى أن المعرفة فى تذكر المثل والجهل فى نسيانها فأبطل بالتبعية الإدراك الحسى ؛ لأنه يفيد الظن ولا يفيد اليقين .

وما أبعد هذا القول عن تعليم القرآن الذى يعد « السمع » و« البصر » أدوات للمعرفة ، ويصرح بأن الله سوف يسألهما فى الآخرة عما كسبا فى الدنيا :

﴿ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾[4].

ويقول :

﴿ وَمَن كَانَ فِى هَـٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا ﴾[5].

ويحتفل بالآيات الوجودية الماثلة فى الكون ، ويستحث المسلمين أن يفقهوا معطيات الإدراك الحسى جاعلا ذلك فرض كفاية عليهم لا فرض عين .

كتسخير الشمس والقمر : ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾[6]

---

(١) سورة النحل : آية ٦٨
(٢) سورة النمل : آية٨٢
(٣) سورة العنكبوت – آية ٤١
(٤) سورة الإسراء : آية ٣٤
(٥) سورة الإسراء : آية ٧٢
(٦) سورة الرعد : آية ٢

وسجود النجم والشجر : ﴿ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ﴾ [1].

واختلاف الليل والنهار : ﴿ يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ [2].

وتسخير الفلك والأنهار : ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ ﴾ [3].

وخلق السموات والأرض : ﴿ لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [4].

وكان أرسطو يرى أن الله فكر خالص ؛ لأن الفكر هو خير مايمكن أن يكون ، وينقص من كماله أن يفكر فى شىء غير كامل فهو لايفكر إلا فى نفسه وتفكيره إذن هو تفكير فى التفكير .

ويجل عن علم الكليات والجزئيات ؛ لأنه يحسبها من علم العقل البشرى فهو لايعرف شيئاً عن أمور دنيانا هذه الأرضية ، كما لايعنى بالخلق رحمة ولاقسوة ؛ لأن الخلق أحرى أن يطلب الكمال بالسعى إليه .

فبينما يتحتم على الناس أن يحبوا الله ، يستحيل على الله أن يحب الناس ، وكم تعارض هذه الآراء هذه الآيات .

---

(١) سورة الرحمن : آية ٦
(٢) سورة النور : آية ٤٤
(٣) سورة ابراهيم : آية ٣٢
(٤) سورة غافر : آية ٥٧

فهو الخالق : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ ﴾[1].

﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾[2].

﴿ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ قُلِ ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ﴾[3].

وهو العليم : ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴾[4].

﴿ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِى كِتَـٰبٍ مُّبِينٍ ﴾[5].

﴿ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ ٱلرَّحِيمُ ٱلْغَفُورُ ﴾[6].

---

(١) سورة المؤمنون : آية ١٢ ، ١٣ ، ١٤

(٢) سورة النحل : آية ١٧ .

(٣) سورة يونس : آية ٣٤

(٤) سورة الحج : آية ٧٦

(٥) سورة سبأ : آية ٣

(٦) سورة سبأ : آية ٢

وهو الرقيب الحسيب : ﴿ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَـٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ ﴾ [1]
﴿ وَرَبُّكَ ٱلْغَفُورُ ذُو ٱلرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُم بِمَا كَسَبُوا۟ لَعَجَّلَ لَهُمُ ٱلْعَذَابَ بَل لَّهُم مَّوْعِدٌ لَّن يَجِدُوا۟ مِن دُونِهِۦ مَوْئِلًا ﴾ [2].

﴿ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ قُلِ ٱللَّهُ يَهْدِى لِلْحَقِّ ﴾ [3].

وكان أفلوطين يقول : إن الله لايشعر بذاته ؛ لأنه لايميزها من ذاته فيعرفها ، ولكنه لصفاء وجوده ينتزه عن ذلك التمييز ويتنزه عن ذلك الشعور مما استلزم وجود وسائط متدرجة لعقد الصلة بين هذا الإله وهذه المخلوقات العلوية منها والسفلية .

ويقول أفلوطين إن الواحد خلق العقل ، وإن العقل خلق الروح وإن الروح خلق مادونه من الموجودات على الترتيب الذى ينحدر طوراً بعده طور إلى عالم الهيولى حيث تتلبس الروح الإنسانى بالجسد الفانى .

وأين كل هذا من القرآن الذى يرفع الوسائط بين الخالق وما خلق ، بين الله والإنسان .

فيقول : ﴿ وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَـٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا ﴾ [4].

ويقول : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ ﴾ [5].

فضلا عن أن الإنسان فى صميم كيانه وجوهره هو كما صوره القرآن قوة مبدعة

---

(١) سورة الرعد : آية ٤٠
(٢) سورة الكهف : آية ٥٨
(٣) سورة يونس : آية ٣٥
(٤) سورة يونس : آية ١٢
(٥) سورة ق : آية ١٦

متوثبة ، وروح نظيفة متصاعدة ؛ أخذ على عاتقه عبء أمانة عظمى أبت السموات والأرض والجبال جميعاً أن يحملنها ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ﴾[1].

وكان بذلك جديراً باصطفائه خليفة لله فى أرضه ، ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾[2].

وكان الانسان بفضل ماحمل هو الموجود الذى تتجلى به الحقيقة فى الوجود فضلا عن كونه أسمى الموجودات ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ ٱلسَّٰجِدِينَ ﴾[3].

أرأيت إلى مدى مناقضة آراء اليونان لآيات القرآن ؟

وكما أن روح الحضارة الإسلامية تناقض روح الحضارة اليونانية ، وكما أن آيات القرآن تناقض آراء اليونان ، فإن حركة الفكر نفسها عند أولئك غيرها عند هؤلاء .

فالعربى المسلم فى نظرته للأشياء وفى تناوله للأمور ، لاينظر إليها نظرة شاملة محيطة كما لايتناولها تناولا عاماً وكلياً ، بل يقف منها على الفرديات والجزئيات ؛ لأن ذلك فى المعارف أحكم وفى إفادة اليقين أتم .

---

(١) سورة الأحزاب : آية ٧٢

(٢) سورة البقرة : آية ٣٠

(٣) سورة الأعراف : آية ١١

هذا الطابع المميز الذى ترتكز عليه إفرازات العقلية العربية الإسلامية يشيع فى كافة ميادين النشاط البشرى ، فهو لايقتصر على مجال الفكر وحده بل نتبينه أيضاً فى مجال الفن .

« فأنت إذا قارنت بين مايكتبه الجاحظ أو ابن عبد ربه أو أبو هلال العسكرى فى الخطابة أو الوصف ، ومايكتبه أرسطو فى ذلك رأيت الطبيعتين مختلفتين تمام التخالف . فأرسطو يحلل الخطابة مثلا ، ويبين منزلتها من البلاغة ، وأقسام الخطابة وأجزاء الخطبة ؛ وكيف يتكون الخطيب .. الخ بنظر شامل بحيث تدرك الخطابة صورة كاملة ؛ أما كتاب العرب فيكتبون جملا رشيقة ودرراً منثورة فى الخطابة ، لايتكون منها شكل تام » [1].

فأصبحت رشاقة العرض أمراً لابد منه . وأدرك المؤلفون أن الأمثلة المنتقاة من القصيد والنوادر والحكايات ذات المغزى وسيلة فعالة لإمتاع الجمهور ؛ ثم إن الإكثار من الاستطراد من موضوع إلى آخر يبعد عن القارىء السآمة والملل .. وكانت الوصايا السهلة والنصائح المسلية والمُلَح المفيدة مما يطرب له القراء .. مع عرض ذلك كله فى ثوب فاتن من الفخامة اللفظية [2].

ناهيك عما نتبينه من ذلك فى مجال الفكر بوجه خاص .

إذ تتجلى حركة العقل العربى الإسلامى بوضوح وتميز فى التوجه صوب الجزئى المشخص لا الكلى المجرد ، وفى النزوع إلى الكمى التجريبى لا الكيفى التجريدى ، وفى الاحتفال بالواقعى المحسوس لا النظرى الغائى ، وفى الاكترات بالاستقراء وعدم المبالاة بالقياس .

« فأول نقطة هامة نلاحظها فى روح الثقافة الإسلامية هى أنها ، فى سبيل الحصول على المعرفة ، تجعل المحسوس المتناهى نصب عينيها . وواضح كذلك أن

(١) أحمد أمين : فجر الإسلام ص ٤٣

(٢) جوستاف جرونيباوم : حضارة الإسلام ص ٢٨٩

ظهور منهج الملاحظة والتجربة فى الإسلام لم ينشأ عن توافق بين العقل الإسلامى والعقل اليونانى ، بل كان راجعاً إلى صراع عقلى طويل المدى .

« وهكذا قام المنهج التجريبى القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله لا التفكير النظرى المجرد » [1].

زد على مارأينا من أن روح الحضارة الإسلامية تناقض روح الحضارة اليونانية ، ومن أن آيات القرآن تناقض آراء اليونان ، ومن أن حركة الفكر نفسها - المنهج - عند أولئك غيرها عند هؤلاء - أن إفرازات العقل الإسلامى تناقض إفرازات العقل اليونانى .

والأمر يحتاج إلى أن نعرض له بالذات ولا نعرض له با لعرض .

فإذا كان هذا هكذا قلنا إن الإسلام بوصفه دينا اجتماعيا ينكر الذاتية أشد الإنكار وينأى عنها كل النأى ؛ لما فيها من مناقضة صارخة لوحدته العامة وخطر خطير عليها ، ويصر على لزوم مطابقة الفرد للنموذج المقرر ، ومشاكلته للطراز المقرر ، لم يجعل الفرد من حيث هو كذلك خطراً إلا باعتباره عينة لنموذج مثالى فى منظمة الإسلام الكبرى ، كما لم يجعل للفكر من حيث هو كذلك خطراً إلا باعتباره متصوراً على صورة الإجماع متوجهاً نحو الجماعة ، وهذا مايفسر لنا اشتمال المجتمع الجاهلى على قبائل لا على أفراد ، وظهور الفرق فى المجتمع الإسلامى لا ظهورالفلاسفة، وقوله تعالى ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾﴾ [2]

فإذا كان ذلك كذلك وكان العالم الإسلامى ينكر الذات المتوحدة المتفردة عن غيرها من الذوات ، ويعترف بالإجماع وما يصدر عنه ويعود عليه ، فإنه من ناحية يناقض الميتافيزيقا التى هى إفرازات العبقرية الذاتية ، والتى هى بحث مطلق فى

---

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٤٨

(٢) سورة الشعراء الآيات : ٢٢٤ و٢٢٥ و٢٢٦

الوجود من حيث هو كذلك ، والتى هى تعبير عن الفرد من الأفراد فى موقفه الحر بازاء مابعد الطبيعة .

ويناقض من ناحية أخرى ملحقات الميتافيزيقا لا من حيث هى صورة صارخة للذاتية فى منتهى خصوصتيها وواحديتها فحسب ، بل ومن حيث هى كذلك عائقة للفكر الإسلامى فى تقدمه العلمى .

« وكان من الأسباب التى حالت دون أن تنتشر ، فى العالم الإسلامى نظرية الجوهر الفرد التى قال بها ديمقريطس أنها تتضمن القول بالخلاء المطلق ؛ ولهذا فإن الأشاعرة انساقوا إلى استحداث نوع آخر من الجوهر الفرد ، وحاولوا حل معضلات الفراغ المدرك على نحو يشبه النظرية الحديثة فى الذرة .

« وفى ميدان الرياضة ينبغى أن نذكر أنه منذ أيام بطليموس (٨٧ – ١٦٥ م) إلى أيام نصير الدين الطوسى (١٢٠١ – ١٢٧٤ م) لم يفكر أحد تفكيرا جدياً فى صعوبة البرهنة على صحة بديهية إقليدس عن الخطين المتوازيين ، على أساس الفراغ المدرك . وكان الطوسى أول من أزعج هذا السكون الذى خيم على عالم الرياضيات ألف سنة . وفى محاولته لإصلاح نظرية إقليدس أدرك ضرورة العدول عن الفراغ المدرك ، وبهذا وضع أساساً وإن كان ضعيفاً لنظرية الحيز الزائد أو الفراغ الفوقى المأخوذ بها فى عصرنا هذا [(١)].

وهى النظرية المعاصرة التى تضيف بعداً رابعا هو الزمان إلى ثلاثة الأبعاد التى تقوم عليها هندسةإقليدس ،ونظرية البعد الرابع تسمى أيضا بنظرية « الزمكان » أو النظرية النسبية . وتصور العالم الإسلامى للزمان هذا التصور الذى آتى أُكُلَه عند الأشاعرة وعند الطوسى وآتى أُكُلَه كذلك عند البيرونى .

فقد أخذ البيرونى على أرسطو فى أسئلة لابن سينا أنه يعتقد بآراء الأقدمين « وأنه جعل أقاويل القرون الماضية والأحقاب السالفة فى الفلك ووجودهم إياه على ماوجده عليه حجية قوية » .

---

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ١٥٢ ، ١٥٣

وقال عن أرسطو : إنه يرى « أن الشكل البيضى والعدسى محتاجان فى الحركة المستديرة إلى فراغ وموضع خال وإن الكرة لاتحتاج إلى ذلك ، وليس الأمر كما ذكر فاستصوب ابن سينا انتقاده » (١).

« ولما عرض البيرونى للبحث فى فكرة الدالة – وهى فكرة رياضية حديثة – رأى من ناحية علمية بحتة فساد الرأى القائل بثبوت الكون ، وفى هذا أيضا افتراق واضح عن النظر اليونانى .

وفكرة الدالة تدخل عنصر الزمان فى تصورنا للكون ، وتجعل الثابت متغيراً وترى الكون لا فى حالة وجود ، بل فى صيرورة إلى الوجود » (٢).

أرأيت إلى مدى مناقضة منتجات العقلية الإسلامية ، بصدد مسألة الزمان إذ تنظر إليه على أنه أمر موضوعى أى أمر موجود فى الخارج لمنتجات العقل اليونانى ؛ ونحن نعلم أن الزمان فى نظر اليونان بوجه عام ، وزينون بوجه خاص ، وأفلاطون بوجه أخص لاوجود له فى الخارج ، ناهيك عن إدراكهم لحقيقة المكان على أنه ثابت لايتحرك ، تجلى ذلك فى الفكرة الارسططالية التقليدية القائلة بثبوت الكون ، ومدى مناقضة هذا الإدراك لجميع إفرازات الفكر الإسلامى الذى يتجه إلى تصور المكان متحركا متغيراً .

زد على هذا وذاك التناقض الجلى بين المنطق الأرسطاطالى ، لا من حيث صورته ، وشكليته التى تكلمنا عنها بل من حيث اعتباره « علم قوانين الفكر » ، وبين قانون تلاق الثقافتين عند المسلمين : الثقافة الشرعية النقلية من ناحية ، والثقافة النظرية العقلية من ناحية أخرى .

وقوانين الفكر هذه التى حصرها المعلم الأول فى ثلاثة هى : مبدأ الذاتية ، ومبدأ عدم الجمع بين النقيضين ، ومبدأ عدم ارتفاع النقيضين — تعود إلى طبيعة العقل ، فهى مسلمة فى ذاتها وهى بالتالى « بديهيات البرهان الأساسية » .

« وأخيرا استطعنا أن نبين أن مفكرى الإسلام نقدوا مبدأ الثالث المرفوع نقداً

---

(١) عباس محمود العقاد : أثر العرب فى الحضارة الأوربية ص ١٠٠

(٢) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ١٥٣

غير متهافت ، كما هو الحال عندهم فى نقد مبدأ الجمع بين النقيضين ، وأن المسلمين سبقوا الأوربيين فى نقد هذا المبدأ بالذات أى مبدأ عدم ارتفاع النقيضين ، نقداً يستند إلى طبيعة أبحاثهم نفسها .

« وعلاوة على ذلك ، فإن بعض المناطقة المعاصرين لم ينقدوا هذين المبدأين فحسب بل نقدوا [1] أيضاً مبدأ الذاتية ، وأوردوا على الأولين اعتراضات تكاد تقترب من اعتراض المدارس الإسلامية ، ونحن — لو تأملنا هذا النقد — رأينا أن المسلم وحده هو الذى كان يمكن أن يتخذ من هذه البديهيات والمسلمات التى هى منتجات اليونان مثل هذا الموقف .

وكيف لا وقد تلاقى مايقرأ فى كتابه وما يستشعر فى لبابه فتآخيا على خصام الغريب ، قس على مافات وأضف إليه موقف المسلمين من نظرية اليونانيين فى العناصر الأربعة : الماء والأرض والهواء ، والنار . هذه النظرية راودت أخيلة رسل التفلسف الإغريقى وهم طاليس صاحب الماء ، وانكسيمنس صاحب الهواء ، وهرقليطس صاحب النار ، ثم أمبدوقليس صاحب التراب والآخذ بالكل . وسادت الفكر اليونانى إن لم نقل إنها كانت عمدة المفكرين فى الفيزيقا، فاعتبرت هذه العناصر أو الأسطقسات لبنات الكون الأساسية أو على حد تعريف الكندى للعنصر من أنه « طينة كل طينة » [1].

نقول إن موقف مفكرى الإسلام من نظرية العناصر الأربعة لم يكن دون موقفهم من قوانين الفكر الثلاث .

ولقد وجه البيرونى « إلى ابن سينا سؤاله الذى يدل على ميله إلى القول بأن الأجسام كلها مجذوبة إلى مركز الكرة الأرضية ، وذلك حيث يقول : « ما الصحيح من قول القائلين أحدهما يقول إن الماء والأرض يتحركان إلى المركز .. والهواء والنار يتحركان من المركز ، والآخر يقول إن جميعها يتحرك نحو المركز ولكن الأثقل منها يسبق الأخف فى الحركة إليه » .

---

(١) محمد عبد الهادى أبو ريده : رسائل الكندى الفلسفية ص ١٦٦

« وقد مهدت هذه الآراء سبيل نيوتن إلى كشف قانون الجاذبية وتعليل الثقل على الأساس العلمى الحديث »[1].

ولما كان القرآن يعتبر التاريخ مصدراً من مصادر المعرفة الإنسانية ويندد بالأحكام التاريخية ورواية الأخبار وأخلاق الراوى ، فقد نمت الحاسة التاريخية فى عالم الإسلام وترعرعت بذور المذهب التاريخى ونضجت قواعد النقد التاريخى . وإدراك مفكرى الإسلام لحقيقة الزمان ساعد مؤرخى المسلمين على النظر إلى التاريخ بوصفه حركة متحركة مستمرة فى الزمان وليس حركة قدرت خطواتها من قبل .

وهنا أيضا نقف على مناقضة صارخة لموقف كل من الفريقين بإزاء مسألة التاريخ ، نعم ، إن « دعوة القرآن إلى تدبر تجارب الحياة ، ووجوب التثبت من نصوص الأحاديث النبوية ، والرغبة فى تزويد الخلف بمصادر دائمة للإلهام — كل هذه العوامل أسهمت فى خلق مؤرخين من أمثال ابن إسحق ، والطبرى ، والمسعودى . على أن التاريخ ، من حيث هو فن يؤجج خيال القارىء ، ليس إلا مرحلة من مراحل تطور التاريخ من حيث هو علم أصيل ، ولا تتأتى كتابة التاريخ كتابة علمية إلا لمن تجمعت لديه خبرة أوسع ، ونضج أتم فى التفكير العلمى ، وأخيراً تحقق أعظم لبعض الأفكار الأساسية عن طبيعة الحياة والزمان . وترجع هذه الأفكار فى جملتها إلى اثنتين ؛ وكلتاهما أساس لتعاليم القرآن .

« الفكرة الأولى : تقرر وحدة الأصل الإنسانى إذ يقول الكتاب الكريم ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾[2].

« والفكرة الرئيسية الثانية هى إدراك حقيقة الزمان إدراكاً دقيقاً ، وتصور الوجود حركة مستمرة فى الزمان وهذه الفكرة هى أبرز ماتجده فى نظر ابن خلدون إلى التاريخ »[3].

---

(١) عباس محمود العقاد : أثر العرب فى الحضارة الأوربية ص ٤٠

(٢) سورة الأنعام آية : ٩٨

(٣) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ، ص ١٦١ ، ١٦٢

ناهيك عن النقد المبدع الخلاق لقانون السببية أو مبدأ العلية الذى قال به أرسطو ، فاعتبره اليونان عمدة البحث العلمى المؤدى إلى النتائج اليقينية فى معارف العقل البشرى .

نقول : قد كان لزاماً على مفكرى الإسلام أن يلغوا قانون السببية إلغاء حتمه صميم الجو الإسلامى وحقيقة مدركاته وطبيعة متطلباته .

فهذا الجو الزاخر بالتصور الدينى ، القائل بإمكان وقوع المعجزة التى هى بمثابة « أوراق الاعتماد » بالنسبة للأنبياء لايمكن له أن يطبق هذا القانون الذى يناقض تطبيقه القول بوقوع المعجزات .

وانبرى الغزالى الإمام « حجة الإسلام » بكتاب « التهافت » [1] فأورد فيه هذا النقد العبقرى : « الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً ، وبين مايعتقد مسببا ، ليس ضرورياً عندنا ، بل كل شيئين ، ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما ، متضمنا لإثبات الآخر ، ولانفيه متضمنا لنفى الآخر ؛ فليس من ضرورة وجود أحدهما ، وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما ، عدم الآخر ، مثل الرى والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جرا ، إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف .

« فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً فى نفسه ، غير قابل للفوت ، بل فى المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع جز الرقبة ، وهلم جراً ، إلى جميع المقترنات » [2].

« ومن الطريف أن لهذا الرأى الذى عارض به الغزالى رأى « الفارابى » و« ابن سينا » فى « السببية » قد وجد له أنصاراً فى العهد الحديث ، فردده وقال به

---

(١) انظر تحقيق الكتاب للأستاذ سليمان دنيا بعنوان « تهافت الفلاسفة » .

(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٢٢٧

فلاسفة لهم شأنهم فى عالم الفكر ، فأيدوا تلك النظرية التى تركز كل القوى والمؤثرات فى العالم بأجمعه ، فى شىء واحد هو قدرة الله ، وإن أدى ذلك إلى إلغاء العلوم الطبيعية ، وعدم الاعتراف بما يدعى لها من قوانين ، على أنها أمور حتمية ثابتة » [1].

وأشهر هؤلاء الفلاسفة المحدثين الآخذين بنقد إمامنا الصديق : مالبرانش وبركلى وهيوم .

والواقع والحق يقال أن نقد الغزالى مدين بالجانب الأكبر من روحه إلى ما استوحاه المؤلف من القرآن . لاغرو إذن أن نرى المتكلمين من قبله كأبى بكر الباقلانى صاحب « إعجاز القرآن » ، ومن بعده كعضد الدين الإيجى صاحب « المواقف » يقولون جميعا بهذا النقد .

والآن قد بلغنا حدا نرى منه مدى مناقضة إفرازات العقل الإسلامى للعقل اليونانى .

على أننا قد أوردنا هذه الطائفة من العينات على سبيل المثال لا على سبيل الحصر ، وعلى شريطة أن نلم بمادة الموضوع إلماماً ، وليس لماماً ، وحسبنا أن نستبصر هذا الحد وقد بلغ ذروة المنتهى فى « المثل الأعلى » عند كل من الأمتين ، فنتوج به مارأينا من أن روح الحضارة الإسلامية تناقض روح الحضارة اليونانية ، ومن أن آيات القرآن تناقض آراء اليونان ، ومن أن حركة الفكر نفسها — المنهج — عند أولئك غيرها عند هؤلاء ، ومن أن إفرازات العقل الإسلامى تناقض إفرازات العقل اليونانى .

« فالمثل الأعلى عند اليونان ، كما يخبرنا شبنجلر SPengler هو التناسب وليس اللانهائية ، ولقد استغرق عقولهم وجود المتناهى فى الخارج بحدوده الواضحة المعينة ، أما فى تاريخ الثقافة الإسلامية فإننا نجد أن المثل الأعلى فى مجال العقل المحض ، وفى ميدان علم النفس الدينى ، وأعنى بهذا المصطلح الأخير التصوف العالى الرفيع ، إنما هو تحصيل اللانهائى وإسعاد النفس به . [2] فإذا كان كل ذلك

(١) المصدر نفسه : ص ٢٢٨

(٢) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ١٥٢

كذلك فإنا نرى المسلمين من الآخذين باليونانيات بوجه عام ، وبالفلسفيات بوجه خاص ، وبالأرسطيات بوجه أخص يشعرون بحرج شديد بإزاء هذه العلوم .

فمنهم من لم يستطع الانفلات من أسر الثقافة الشرعية النقلية من ناحية ، والثقافة الاجتماعية العقلية من ناحية أخرى بحيث نرى أثر هاتين الثقافتين وهو يطل علينا من جماعة كإخوان الصفاء بوضوح وجلاء .

ومنهم من كان يسير قدماً فى طريق الابتداع والابتكار ، وكاد يصل إلى ماوصل إليه المعاصرون من آراء فى الطبيعية وما بعد الطبيعة لولا تأثره التقليدى بالمعلم الأول ، هذا الفيلسوف الذى جنى على مفكر كالعراقى فحال بينه وبين إثبات عبقريته ، وإبراز أصالته .

ومنهم من جمع بين علوم إسلامية وأخرى يونانية فكان أصيلا متبكراً فى الأولى ولاكذلك فى الثانية ؛ على أن نوازع الأصالة والابتكار كانت لاتلبث أن تنغلب عليه فى مباحث العهد الثانى ، ذلكم هو « المفكر المخضرم » الكندى الذى أدرك الكلام والفلسفة .

ومنهم من رأى أن أرسطو قد بات فى العلم وفى الفلسفة عقبة كأداء فى سبيل تحقيق عبقريته ، فأزاح عنها غشاوته وقال عن المشائين متسائلا : هل لم يهد الله إلا إياهم ولم ينل رحمته سواهم ؟

وأجاب ابن سينا عن سؤاله بفلسفته الخاصة فى حكمة الإشراق ومنطق المشرقيين . ولنبدأ بالحديث عن جماعة « إخوان الصفاء وخلاق الوفاء » .

نحن نعلم مما تحدثنا به كتب التاريخ أن هذه الجماعة قد اجتمعت على القدس والطهارة ، وأنهم حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين ونظروا إلى الفلسفة على أنها سبيل إلى تصحيح الأخطاء وإلى محو الضلالات وإلى القضاء على الجهالات ،ونظروا إلى الشريعة الإسلامية فوجدوا أنها قد دنست بالضلالات والجهالات وأنه لاسبيل إلى تطهيرها وغسلها مما علق بها إلا بالفلسفة ، فعندهم أن الفلسفة قد حوت الحكمة الاعتقادية ، والمصلحة الاجتهادية وأنه إذا اجتمعت الفلسفة اليونانية والشريعة المحمدية فقد حصل الكمال .

وكان من نتائج هذه المحاولة التوفيقية أن جمع إخوان الصفا بين أصناف العلوم : فجمعوا بين الطبيعيات والرياضيات والإلهيات وبين مايسمونه بالناموسيات ، أى العلوم التى تتناول النواميس أعنى القوانين العليا التى تضبط حياة الناس وسلوكهم فى معاشهم ومعادهم أى فى حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة .

نقول : إن إخوان الصفا جمعوا بين هذه العلوم فرتبوها وبوبوها وأودعوها رسائلهم تلك التى تجاوزت عدتها الخمسين رسالة ، إلى جانبها رسالة أخرى تعرف بالرسالة الجامعة ضمنوها جملة مايرون فى إصلاح الحياة الإسلامية عن طريق التوفيق بين الفلسفة اليونانية والشريعة المحمدية .

والذى يهمنا من أمر هذه الجماعة أنها فى محاولتها الفلسفية هذه لم تستطع الانفلات من أسر التيارات الشرعية النقلية من ناحية والتيارات الاجتماعية العقلية من ناحية أخرى مما كان يسود العالم الإسلامى .

يقول الدكتور محمد مصطفى حلمى فى تقديمه لكتاب « توفيق التطبيق فى إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثنى عشرية » [1]الذى ألفه على بن فضل الله الجيلانى يقول بعد أن وصف عصر الإخوان بأنه كان ينكر على الخليفة العباسى ولايته للأمر ، ويعترف للعلويين بحقهم فى هذه الولاية ، ويعتنق التشيع للأئمة المستورين :

« ونحن نعلم أيضاً أن أبرز ماظهر فى ذلك العصر من الآثار الفلسفية والتصوفية والاجتماعية والسياسية هى (رسائل إخوان الصفاء) وأن أخص ماتتسم به هذه الرسائل هو هذه السمات الشيعية ، وهذه العناصر الإمامية التى انبثت فى تضاعيفها والتى إن دلت على شىء ، فإنما تدل على أن هذه الرسائل قد صدرت عن عقول فلسفية وقلوب شيعية » [2].

ولْنُثَنِّ بالحديث عن العراقى ، الصوفى المسلم الذى راحت عبقريته ضحية التأثر التقليدى بالمعلم الأول . فبعد أن سار قدماً بقوته الذاتية وبهدى القرآن فى ثلاث المشكلات الكبرى : المكان ، والزمن ، والإله .

(١) انظر تحقيق الكتاب للدكتور محمد مصطفى حلمى بعنوان « توفيق التطبيق » .
(٢) الجيلانى : توفيق التطبيق ص ٨ التقديم .

تلك المشكلات الثلاث التى سادت تفكير المحدثين والمعاصرين من الفلاسفة الأوروبيين وكاد أن يصل فيها إلى ما وصلوا إليه ، عاقه أرسطو بفضل ما نسج حوله من أسطورة رهيبة . وندع « شاعر الإسلام » الدكتور محمد إقبال يحدثنا عن هذه العبقرية الخائبة وقد ألقت سلاحها فى الأصالة أمام التأثر التقليدى بأرسطو . ويتناول الحديث ثلاث المسائل الكبرى : المكان ، والزمن ، والإله .

يقول الدكتور محمد إقبال مبتدئا بالمكان : « وترون من هذه الخلاصة لرأى العراقى كيف يفسر صوفى مسلم مستنير إدراكه الروحى للزمان والمكان تفسيراً عقلياً فى عصر لم يكن يعرف شيئاً عن الآراء والنظريات الرياضية والطبيعية الحديثة . والعراقى فى الحقيقة يحاول الوصول إلى فكرة أن المكان مظهر متغير متحرك ،ويظهر أن العراقى كان يكبد ذهنه ، فى شىء من الغموض ، فى معنى المكان بوصفه وحدة اتصال غير متناهية ، ولكنه كان غير قادر على إدراك كل مايقتضيه تفكيره ؛ لأنه لم يكن رياضياً من ناحية ، ولأنه من ناحية أخرى كان لديه تعصب طبيعى للفكرة الارسطاليسية التقليدية القائلة بثبوت الكون » [١].

ومثنياً بالزمان : « كذلك تداخل الـ « هنا » التى هى « فوق المكان والـ » آن » التى هى فوق الزمان ، فى الحقيقة القصوى يوحى بالفكرة الحديثة عن « الزمان والمكان » التى يعدها الأستاذ الكزاندر فى محاضراته التى بعنوان « المكان والزمن والإله » Space, time, and Deity مبدأ لجميع الموجودات . ولو أن العراقى تعمق فى فهم طبيعة الزمان لأدرك أن الزمان أعظم الاثنين أهمية ، وأن قول الأستاذ الكزاندر « الزمان عقل المكان ليس استعمالا مجازيا » [٢]ومثلثاً – بالإله – « ويتصور العراقى علاقة الله بالكون على مثال علاقة الروح الإنسانية بالبدن ، ولكنه بدلا من أن يصل إلى هذا الرأى عن طريق التفكير الفلسفى بتمحيص الوجوه المكانية والزمانية للتجربة ، اكتفى بافتراض هذا الرأى على أساس رياضته الروحية ، وليس يكفى فى ذلك أن يقتصر على « الزمان والمكان إلى لحظة مكانية متلاشية . فإن المنهج الفلسفى الذى يثبت الذات الإلهية بوصفها النفس الكلية إنما ينهض على إدراك العقل الحى من حيث هو الأساس النهائى للزمان

(١) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام . ص ١٥٨

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٨

المكانى . ولاشك فى أن تفكير العراق كان يتجه الاتجاه الصحيح ، ولكن تعصبه للآراء الارسططاليسية وما اقترن به من نقص فى التحليل المبنى على علم النفس قد عاق تقدمه »[1].

ولنثلث بالحديث عن الكندى ، المفكر المخضرم الذى جمع بين علوم إسلامية وأخرى يونانية فكان أصيلا مبتكراً فى الأولى ولا كذلك فى الثانية ؛ ناهيك عن تغلب نوازع الأصالة والابتكار فى مباحث العهد الثانى .

ونحن نعلم من كتب الطبقات والتراجم أن الكندى لما أدركه الكلام والفلسفة ، عد ممثلا لدور الانتقال فى تاريخ الفكر الإسلامى من علم الكلام الملى إلى التفلسف النظرى .

فقد كان الكندى بادىء ذى بدء ، بحكم عقيدته وبيئته والجو المسلم الذى يعيش فيه ، متكلما معتزليا يشارك المتكلمين فى مباحثهم ، ويبدى آراءه فى كثير من المسائل التى كانت تدور فى حلقاتهم والتى كانت قواما لذلك العلم الإسلامى النظيف المعروف باسم علم الكلام .

ويذكر ابن النديم والقفطى وابن أبى أصيبعة ، أن له كتابا فى « أن أفعال البارى جل اسمه كلها عدل لاجور فيها » وأن له كتابا آخر فى « التوحيد » والعدل والتوحيد هما – كما نعلم – أهم أصلين من الأصول الخمسة التى قامت عليها المعتزلة .

كما عالج معهم مشكلة النبوة تلك التى شغلت حيزاً كبيراً فى البناء الفكرى الإسلامى ، وحظيت بالكثير من اهتمام المفكرين .

فأثبت النبوة على الإطلاق كما يؤخذ هذا من عنوان رسالته « فى تثبيت الرسل عليهم السلام » التى قصد بها إلى الدفاع عن النبوة ضد منكرى النبوات ، وضد رأيهم فى إنكارها وإنكار ضرورتها ووجه الحاجة إليها .

وعاد فأثبت أديان الوحى على الإطلاق ، ودافع عنها دفاعاً قوامه البحث عما

---

(١) محمّد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ١٥٩

بين هذه الأديان من اشتراك فى الجوهر كما يؤخذ هذا من عنوان رسالته « فى افتراق الملل فى التوحيد وأنهم مجمعون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه » .

ناهيك عما يذكر له من كتب فى غير ذلك من مسائل علم الكلام فقد كتب فى الجزء الذى لايتجزأ ، وفى الاستطاعة وزمان وجودها : هل هى توجد قبل الفعل أو تكون معه ، وفى مسألة حالة الجسم فى أول إبداعه : هل هو ساكن أو متحرك .

زد على ذلك أن الكندى قد شارك المعتزلة فيما نهضوا له من الرد على جميع المخالفين للإسلام ، فرد على النفوية ، والمنانية ، والملحدين كما رد على مذاهب بعض المتكلمين ، هذا فضلا عن اتصاله بخلفاء العباسيين الذين ناصروا المعتزلة ، ونصروا التعليم الذى جاءوا به .

وبعد . أرأيت إلى أى حد كان الكندى مفكراً إسلامياً صرفا ، يشارك مفكرى عصره فى مشكلاتهم النابعة من صميم واقعهم حتى ليتحتم علينا القول بأنه لو لم تأت الفلسفة اليونانية لمضى قدما فى نفس الطريق النظيف نحو الأصالة والابتكار .

وليس أدل على ذلك من تمكن أفكاره الإسلامية الصرفة ، ممثلة فى علم الكلام بوجه عام وفى مذهب المعتزلة بوجه خاص من تفكيره فى العهد الفلسفى اليونانى وتغلغلها فيه واستحواذها عليه بوضوح واضح .

« فالتوحيد مثلا ومسألة أن الجسم عند ابتداء خلقه كان متحركا موجودان فى كتابه فى الفلسفة الأولى ، والدفاع عن علوم النبوة وعن النبوة المحمدية خاصة موجود فى رسالته « فى كمية كتب أرسطو » وعندنا عبارات تدل على أن الكندى قد اتخذ رأياً فى بعض المشكلات الكبرى التى كانت مستولية على اهتمام المتكلمين فى عصره مثل مشكلة تناهى الأشياء وضرورة إثبات هذا التناهى ، وبالتالى إثبات البداية فى كل شىء سواء أكان جسما أو زمانا أو حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدود العالم ووجود إله قديم منزه عن صفات المحدثات » [1].

---

(١) محمد عبد الهادى أبو ريده : رسائل الكندى الفلسفية ص ٢٨

وبعد أن ذكر الدكتور أبو ريده آراء : جهم بن صفوان ، والإسكافى ، والنظام ، وأبو الهذيل العلاف ، والغزالى فى المشكلة « مشكلة تناهى الأشياء » استطرد يقول : « وهكذا نجد أن الكندى قد اتخذ موقفاً فى مشكلة قد عالجها معاصروه من المعتزلة ، ورأيه هو رأى بعض المعتزلة ورأى الغزالى . وما كان ليدعوه – وهو الفيلسوف الذى يعرف أرسطو ومذهبه حق المعرفة – إلى هذا الرأى إلا تمسكه بما تمسك به مفكرو عصره من آراء نظرية وأصول عقلية ، هى أساس للعقيدة الأسلامية وللعقائد التى جاءت بها الأديان الموحى بها »[1].

ناهيك عما نراه فى قلب المسائل الفلسفية اليونانية ، من أنه « لاتخلو رسائل الكندى من ذكر أمثلة مما كان يذكر عند معالجة مشكلات علم الكلام فى عصره ؛ فمن ذلك مثلا مايذكره فى رسالته « فى العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » يقول الكندى :

« والعلة الفاعلة إما أن تكون قريبة وإما أن تكون بعيدة : أما العلة الفاعلة البعيدة فكالرامى بسهم حيواناً ، فقتله ؛ فالرامى بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة ، والسهم هو علة المقتول القريبة ؛ فإن فعل حفز السهم ، قصداً لقتل المقتول ، والسهم فعل قتل الحى بجرحه إياه وقبول الحى من السهم أثراً بالمماسة » ونحن نعلم أن المثال الذى يذكره الكندى هنا كثيراً مايرد فى أبحاث المعتزلة عند معالجتهم مسألة الأسباب والمسببات ، وهو المسمى بالتولد ، أعنى نشوء فعل عن فعل آخر »[2].

ولنربع بالحديث عن ابن سينا الذى تمرد على سلطان أرسطو ، وخالفه مخالفة صارخة ، وطلع بمنطق المشرقيين وحكمة الإشراق محاولا بذلك أن يرتد إلى حظيرة الفكر الإسلامى النظيف ، دع عنك أن قد كان ابن سينا شيعياً بوجه عام ، وشيعياً إمامياً بوجه خاص ، وإمامياً اثنى عشريا بوجه أخص .

وقد نبه ابن سينا على الفلسفة المشرقية تلك التى اعتبرها من المؤلفات التى يضن بها على المتعصبين لمنطق اليونانيين ، وعلى المتفلسفة المشغوفين بالمشائين ؛ كما

---

(١) محمد عبد الهادى أبو ريده : رسائل الكندى الفلسفية : ص ٣١

(٢) المصدر نفسه : ص ٣١

اعتبرها مما كسبت يداه بعد طول التحصيل . قال الشيخ الرئيس منبهاً فى مقدمة كتاب « الشفاء » :

« ولى كتاب غير هذين الكتابين « الشفاء » و« اللواحق » أوردت فيه الفلسفة على ماهى فى الطبع ، وعلى مايوجه الرأى الصريح الذى لايراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة ولايتقى فيهم من شق عصاهم مايتقى فى غيره ، وهو كتابى فى « الفلسفة المشرقية » وأما هذا الكتاب « الشفاء » فأكثر بسطاً ، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة .

« ومن أراد الحق الذى لا جمجمة فيه ، فعليه بطلب ذلك الكتاب « الحكمة المشرقية » ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء ، وتبسط كثير ، وتلويح بما لوفطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب « الشفاء » .

وقد تنبه إلى كلام ابن سينا وأشار إليه تلميذه ابن طفيل ، فقال فى مقدمته لقصته « حى بن يقظان » [١]:

« وأما كتب « أرسطو طاليس » فقد تكفل الشيخ أبو على بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته فى « كتاب الشفاء » وصرح فى أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين ، وأن من أراد الحق الذى لاجمجمة فيه فعليه بكتابه فى « الفلسفة المشرقية » ومن عنى بقراءة كتاب « الشفاء » وبقراءة كتب أرسطوطاليس ظهر له فى أكثر الأمور أنها تتفق وإن كان فى كتاب « الشفاء » أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا أخذ جميع ماتعطيه كتب أرسطو وكتاب « الشفاء » على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو على فى كتاب « الشفاء » [٢].

وعلاوة على ذلك ذهب ابن طفيل إلى أنه إنما ألف قصته الفلسفية نزولا على رغبة صديق له سأله أن يشرح « أسرار الحكمة المشرقية » لابن سينا ، وهكذا آتت محاولة ابن سينا أكلها فى المغرب الإسلامى .

---

(١) انظر تحقيق القصة للدكتور أحمد أمين بعنوان « حى بن يقظان : لابن سينا وابن طفيل والسهروردى » .
(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان . لابن سينا وابن طفيل والسهرودى » ص ٦٣

قال ابن طفيل فى مقدمة قصته بعد حمد الله المألوف والثناء على رسوله وعلى آله وصحبه والتابعين ومن والاه إلى يوم الدين :

« سألت أيها الاخ الكريم الصفى الحميم – منحك الله البقاء الأبدى وأسعدك السعد السرمدى – أن أبث إليك ما أمكننى بثه من أسرار الحكمة المشرقية التى ذكرها الشيخ (الإمام) الرئيس أبو على ابن سينا ، فاعلم أن من أراد الحق الذى لاجمجمة فيه فعليه بطلبها والجد فى اقتنائها » [1].

والمعروف أن الاسم الكامل لهذه الرسالة هو :

« رسالة حى بن يقطان فى أسرار الحكمة المشرقية ، استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس أبى على بن سينا الإمام الفيلسوف الكامل العارف أبو جعفر ابن طفيل » .

وإليك ما جاء فى مقدمة « منطق المشرقين » من كلام الشيخ الرئيس ، قال بعد حمد الله المألوف والصلاة على نبيه :

« وبعد فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاما فيما اختلف أهل البحث فيه ، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو إلف ، ولانبالى مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين إلفا عن غفلة وقلة فهم ، ولما سمع منا فى كتب ألفناها للعلميين من المتفلسفة ، المشغوفين بالمشائين ، الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ولم ينل رحمته سواهم » [2].

وشرح الظروف والملابسات التى جعلت منه مشائياً وامتداداً للشراح الهلينين فى العالم الإسلامى فأبعدته عن الأوائل وإن لم توصله إلى الآخرين ، خاصة وقد كان الزمان الذى اشتغل فيه بذلك ريعان الحداثة قال : « ولما كان المشتغلون بالعلم شديدى الاعتزاء إلى المشائين من اليونانيين : كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور ، فانحزنا إليهم ، وتعصبنا للمشائين ، إذ كانوا أولى فرقهم بالتعصب لهم » [3].

---

(١) المصدر نفسه ص ٥٧
(٢) ابن سينا : منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة فى المنطق ص ٢
(٣) المصدر نفسه : ص ٣

وأخيراً قال الرئيس ، معتبراً حكمته مما يضن بها على غير أهلها من المتعصبين لمنطق اليونانيين ومن المتفلسفة المشغوفين بالمشائين :

« وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا – أعنى الذين يقومون منا مقام أنفسنا ، وأما العامة من مزاولى هذا الشأن ، فقد أعطيناهم فى « كتاب الشفاء » ماهو كثير لهم وفوق حاجتهم ، وسنعطيهم فى « اللواحق » مايصح لهم زيادة على ما أخذوه ، وعلى كل حال فالاستعانة بالله وحده » [١].

وإذا كان هذا الذى ضن ابن سينا به على غير أهله ، فجاء ابن طفيل وأفشى سره وصرح به للكل لا لفئة ، فقد برر فعلته بقوله : « إلا أن الذى سهل علينا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب ماظهر فى زماننا من آراء مفسدة نبعت بها متفلسفة العصر وصرحت بها حتى انتشرت فى البلدان وعم ضررها وخشينا على الضعفاء الذين اطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم وأرادوا تقليد السفهاء الأغبياء أن يظنوا أن تلك الآراء هى المضنون بها على غير أهلها فيزيد بذلك حبهم فيها وولوعهم بها » [٢].

وثمة محاولة بارعة قام بها العلامة على بن فضل الله الجيلانى لإثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الاثنى عشرية .

« فقد أورد مؤلف (توفيق التطبيق) طائفة من نصوص الشيخ الرئيس ، وفسر طائفة أخرى من هذه النصوص . وانتهى سواء فيما أورد وفيما فسر من هذه وتلك إلى أن كلام الشيخ الرئيس لم يكن موافقا لمذهب الإمامية الاثنى عشرية فحسب ، بل هو قد انتهى أيضا إلى أن الشيخ الرئيس نفسه كان من أكابر علماء الإمامية الاثنى عشرية » [٣].

« فعند مؤلف (توفيق التطبيق) أن ابن سينا كان من الآخذين بمذهب الإمامية الاثنى عشرية ، سواء فى المسائل الاعتقادية الشيعية كمسألة الخلافة والإمامة

---

(١) ابن سينا : منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة فى المنطق ص٤

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان « لابن سينا وابن طفيل والسهروردى » ص ١٣٠

(٣) الجيلانى : توفيق التطبيق ص ١١ التقديم .

والعصمة ، أو فى المسائل الفلسفية الخالصة كمسألة النفس الإنسانية وخواص القوة القدسية ومسألة النبوة وضرورة وجود النبى ، وأوصاف الكاملين والعارفين من أصحاب النفوس القدسية ، والمعاد ، وبعض المسائل العملية التى تتصل بترتيب المدينة وسياسة الدولة وتدبير شئون المجتمع . فكل أولئك وكثير غيره مسائل لها خطرها فى فلسفة الشيخ الرئيس بقدر مالها من اعتبار فى مذهب الإمامية الاثنى عشرية ، وفى رأى مؤلف (توفيق التطبيق) أن مذهب ابن سينا فى هذه المسائل كلها متفق مع مذهب الإمامية الاثنى عشرية ومطابق له »[1].

وإليك كلام الجيلانى من آخر كتابه « توفيق التطبيق » قال : « وبما ذكرناه بمذهب الإمامية من المسلكين : أحدهما بإثبات النص والعصمة ، وثانيهما بمتفقات الفريقين ، وبحملنا كلام الشيخ على كلا المسلكين ، يرتفع المناقضة وعدم الموافقة والاضطراب عن كلامه كما توهم بعض الناظرين فى كلامه .. وبما خصصناه حصل التوافق والمطابقة لمذهب الإمامية فى أصول الكلامية ، كما ادعيناه بلا تكلف وتعسف واضطراب وانحراف عن صراط مستقيم ، كما لايخفى على ذى طبع سليم »[2].

والآن .. لعلنا نكون بذلك قد بلغنا المنتهى الذى نطل منه على عالمى الإسلام واليونان ، فنرى أنهما كانتا أمتين لكل منهما شرع ومنهاج ، وحضارتين كل منهما فى واد ، وعقليتين على طرف نقيض ، وإذا كان ذلك كذلك ، فلابد من ثورة .

« ثم أخذت المعارضة لفلسفة أرسطو تنمو وتتضح ، وكانت معارضة تشمل كافة جوانب الفكر العربى الإسلامى ، وكانت معارضة فكرية نابعة من جوهر المجتمع الإسلامى العربى نفسه ، وحقيقة مصالحه ، وكانت امتداداً للفكر العربى الإسلامى نفسه منذ ينابيعه الأولى فى الفقه والأصول والنحو والبلاغة ، حتى شمل الفلسفة والفكر بصورة عامة »[3].

وقامت الثورة ، كالسيل دفاقاً كاسحاً لاتقف مجراه سدود أو حدود ، وشملت الثورة كل مرفق من مرافق النشاط البشرى ، وجعلت تقتلع كل دخيل يونانى

(١) المصدر نفسه : ص ١٦ التقديم

(٢) الجيلانى : توفيق التطبيق : ص ٩٦ ، ٩٧

(٣) محمود أمين العالم : كتابات مصرية « ٢ » ص ٦٦

وتشرق بكل أصيل إسلامى . على أن ثمة ملاحظة طريفة جاءت فى تصدير الدكتور عبد الرحمن بدوى لكتاب « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » يستحب ذكرها .

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى : « ولكن إذا كانت الروح الإسلامية الخالصة تكشف فى هجومها على نتاج الروح اليونانية عن خصائصها هى ومميزاتها ، فإنها تكشف عنها أيضا فيما أخذته من التراث اليونانى . فنحن نراها تأخذ العناصر الدخيلة على الروح اليونانية الخالصة ، ونعنى بها تلك العناصر الشرقية التى مزجت بعناصر يونانية فكأنها لم تأخذ إذَنْ شيئاً مما مميز الروح اليونانية الحقيقية ويطبعها بطابعها الخاص ، وإنما هى استعادت ما أخذته منها الروح اليونانية » [1].

***

والآن أرجو أن أكون كفئا لعرض هذه الثورة الإسلامية الكبرى ، التى كانت بمثابة « ميكانزم دفاعى » لروح العالم الإسلامى ضد روح عالم آخر ، وأدت إلى ما أدت إليه من ألوان الترف الحضارى لعالم الإسلام .

---

(١) عبد الرحمن بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية . ص التصدير

الفصل الثالث

ثورة العالم الإسلامى على التراث اليونانى

تمثلت الثورة بوضوح واضح عند مفكرى الإسلام ممن اعتقدوا أن النبى إنما عنى علوم اليونان حين سأل ربه أن يعيذه « من علم مالا ينفع » فكان يعد مسلماً على الحقيقة ، كل من تجنب اليونانيات معتبراً إياها خطراً على الدين ، وناظراً إليها على أنها « علوم مهجورة » و« حكمة مشوبة بكفر » .

ونرى الماوردى الفقيه والمتكلم المعتزلى لايريد أن يفهم لكلمة علم هذه التى ذكرها النبى معنى آخر غير العلوم الشرعية ، وما سواها باطل تحصيله لايفيد .

ونرى إبراهيم بن موسى الشاطبى يقول بأن العلوم المشروعة هى ماكانت ضرورية للدين ، ظاهرة النفع للأشغال الدينية ، وماعدا ذلك فمؤدٍّ إلى المروق والخروج .

ونرى أبا عمران الميرتلى الفقيه يهجو الفلسفة فى أبيات مشهورة منها قوله :

لاخير فيما الفل أو   له وآخره سفه

« ويلاحظ أنه قد قطع كلمة فلسفة هكذا فل [سفة] »

كما نرى ابن تيمية الفقيه الحنبلى لايبيح من العلوم إلا ما كان موروثا عن النبى ، وما دون ذلك فليس علماً وإن سمى بهذا الاسم يقول : « العلم الموروث عن النبى صلى الله عليه وسلم هو الذى يستحق أن يسمى علماً . وما سواه إما أن يكون علماً فلا يكون نافعاً ؛ وإما ألا يكون علماً ، وإن سمى به ، ولئن كان علما نافعاً فلابد أن يكون فى ميراث محمد صلى الله عليه وسلم » [1].

---

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ص ٢٣٨

فإذا كان كل ذلك كذلك ، فلا غرو إذن أن يتهم فى دينه كل من تحدثه نفسه بتمثل علوم الأوائل .

هكذا اتهم رجل مثل على بن عبيدة الريحانى ، وآخر مثل أبى زيد البلخى .

وهكذا نفر المسلمون من أبى الحسن البصرى ، فنرى مؤرخاً معتزليا كأحمد ابن يحيى بن المرتضى يقول فيه « كان للبهاشمة عنه نفرة لأمرين : أحدهما أنه دنس نفسه بشىء من الفلسفة وعلوم الأوائل » [1].

ويقول فى موضع آخر « إن أصحاب أبى هاشم أخذوا عليه أنه دنس نفسه بشىء من الفلسفة وكلام الأوائل » [2].

ولا غرو أيضاً أن يرجع المسلمون إلى علوم يونان كل انحراف عما كان عليه أهل السنة ؛ فتاج الدين السبكى يرى أن السبب الذى جر الخليفة المأمون إلى القول بخلق القرآن الكريم هو هذا المقدار الضئيل الذى حصله من هذه العلوم .

فكان إذن مما يتفق وطبائع الأشياء أن يهدى السهروردى المقتول إلى الخليفة الناصر كتابه « كشف القبائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية » الذى ثار فيه على الفلسفة اليونانية ثورة عنيفة شعواء ، كما ثار « الشيخ المقتول » عليها ثورة أكثر عنفاً فى كتابه « أدلة العيان على البرهان فى الرد على الفلاسفة بالقرآن » .

وتبدو الثورة علاوة على ذلك بوضوح وجلاء فى محنة ابن رشد « فيلسوف قرطبة » أو كما يسميه اليهود « روح أرسطو وعقله » ، على أن محنته لم تكن وقفاً عليه وحده ، بل جمعت بينه وبين نفر من كبار العلماء ، الذين وجهت إليهم نفس التهمة التى وجهت إلى أبى الوليد وهى « الاشتغال بالفلسفة وعلوم الأوائل » .

ومن هؤلاء الذين نكبوا معه رجل سبق أن كان شفيعاً له فى مجلس المنصور وهو القاضى أبو عبد الله بن إبراهيم الأصولى فانصبت النكبة على كل من الشفيع والمشفوع له ولحق بهما أبو جعفر الذهبى ، وأبو الربيع الكفيف ، ومحمد بن إبراهيم ، وأبو العباس الشاعر .

---

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٩٦

(٢) المصدر نفسه : ص ٧١

ومؤدى هذه المحنة بحسب رواية عبد الواحد المراكشى ، أنه وصل إلى يد المنصور بعض التلاخيص التى كتبها أبو الوليد ، وفيها مافيها من مخالفة لما يسود الجو الإسلامى من تعليم وتعاليم .

« فبعث إليه الأمير يطلبه إلى مجلسه الذى دعا إليه الرؤساء والأعيان من مختلف الطبقات . وكان ذلك بمدينة قرطبة ، فلما مثل بين يديه سأله . أهذا شيء كتبته بخط يدك ؟ فأنكر أبو الوليد ، فقال المنصور لعن الله كاتب هذا الخط ، وأمر الحاضرين بأن يلعنوه أيضاً . ثم قضى بنفيه هو وجماعة من المشتغلين بالعلم والفلسفة » [1].

وآتت هذه الحادثة أكلها عند الثائرين على اليونانيات وخاصة الفلسفيات منها ، إذ أمر المنصور بتحريم الفلسفة والاشتغال بها فى كتاب وجهه إلى جميع مدن الأندلس والمغرب .. وطلع على الناس بهذا المنشور :

« وقد كان فى سالف الدهر قوم خاضوا فى بحور الأوهام ، وأقر لهم عوامهم بشفوف عليهم فى الأفهام ، حيث لاداعى يدعو إلى الحى القيوم ، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم ، فخلدوا فى العالم صحفاً مالها من خلاق ، مسودة المعانى والأوراق ، بعدها عن الشريعة بعد المشرقين ، وتباينها تباين الثقلين ، يوهمون أن العقل ميزانها والحق برهانها وهم يتشيعون فى القضية الواحدة فرقاً ، ويسيرون فيها شواكل وطرقاً ، ذلك بأن الله خلقهم للنار ، وبعمل أهل النار يعملون ..

« ونشأ منهم فى هذه السمحة البيضاء شياطين أنس يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون » .

فلما أراد الله فضيحة عما يتهم وكشف غوايتهم وقف لبعضهم على كتب مسطورة فى الضلال ، موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال : ظاهرها موشح بكتاب الله ، وباطنها مصرح بالإعراض عن الله .

« فلما وقفنا منهم على ماهو قذى فى جفن الدين ، ونكتة سوداء فى صفحة النور المبين ــ نبذناهم نبذ النواة وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة وأبغضناهم فى الله كما أننا نحب المؤمنين فى الله .

(١) محمود قاسم : الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد ص ٢٠

« فاحذروا — وفقكم الله — هذه الشرذمة على الإيمان حذركم من السموم السارية فى الأبدان . ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التى بها يعذب أربابه ، وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه » [1].

وقد كانت محنة « فيلسوف قرطبة » هذه نصراً — ولاشك — للثورة والثوار على السواء ونسمع صدى هذا النصر عند ابن الحسين بن جبير وهو يقول هذه الأبيات المشهورة :

الحمـــــد لله على نصره لفرقـــة الحق وأشياعـــــه
كان ابن رشد فى مدى غيه قد وضع الدين بأوضاعـــه
فالحمـــد الله على أخـــذه وأخذ من كان من اتباعه

ويقول جولد تسيهر من بحث له بعنوان « موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل » [2]:

« ومن أجل هذا كله فقد كان مما يثير الغبطة ويبعث على الرضا ، أن يقال إن واحداً من الفلاسفة قد رجع ساعة موته عن ضلالات الفلسفة وأكاذيبها ، وأنكر هداته الروحيين الذين استهداهم طوال محياه ، فيروى مثل هذا فى لهجة يمازجها سرور المنتصر الظافر ، عن عالم كفيف البصر ، هو حسن بن محمد بن الأربلى (المتوفى سنة ٦٦٠) الذى عاصر ابن خلكان ، وجرت بينه وبينه مقابلة لم تكن طيبة .

« كان حسن هذا فيلسوفا رافضياً ، وفى داره بدمشق كان يجتمع خلق كثير من المسلمين وأهل الكتاب وأتباع الفلسفة كى يأخذوا عنه ويتعلموا منه . فيروون أن آخر كلمة قالها ساعة الموت هى : صدق الله العظيم ، وكذب ابن سينا » [3].

---

(١) محمود قاسم . الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد ص ٢١ ، ٢٢

(٢) انظر الترجمة العربية للبحث للدكتور عبد الرحمن بدوى بعنوان « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » .

(٣) جولد تسيهر : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية : ص ١٣٥

ولما مات ابن سينا نفسه من القولنج الذى عرض له ، كان موته كسبا للثائرين على تراث يونان بقدر ماكان مدعاة للشماتة ، ونسمع من أهل زمانه هذه الأبيات لكمال الدين بن يونس .

رأيت ابن سينا يعادى الرجال وبالحبس مات أخس الممات
لم يشف ما ناله بـ (الشفا) ولم ينج من موته بـ (النجاة)

« والحبس يقصد به انحباس البطن من القولنج الذى أصابه » .

وأدت الثورة على « دائرة المعارف اليونانية » إلى الخوف والفزع لامن كل أجنبى فحسب ، بل ومن كل مستحدث حتى ولو كانت فيه أصالة . فلقد « تنبه مؤرخو المقالات من المسلمين كالأشعرى والبغدادى والشهرستانى إلى الآراء الأجنبية التى دخلت كمادة ، أو كنزعات فى تفكير المعتزلة ، ولكن هؤلاء المؤرخين نظراً لفزعهم من دخول هذه العناصر فى الحياة الفكرية للمسلمين ونظراً لخوفهم من كل فكرة مستحدثة ــ أنكروا كل جديد حتى ماكان ثمرة للعقلية الإسلامية نفسها ، وحاولوا أن يبينوا أصلا أجنبيا » [1].

وبلغت الثورة غايتها ومداها على الإلهيات من بين سائر المصنفات ؛ ذلك أن مقدماتها ونتائجها كانت متعارضة إلى حد التناقض مع مقتضيات عقائد الإسلام .

« وجاء الغزالى ومن على طريقته فأخذوا جميع ماوجد فى كتب الفلاسفة مما يتعلق بالإلهيات وما يتصل بها من الأمور العامة ، وأحكام الجواهر والأعراض ، ومذاهبهم فى المادة وتركيب الأجسام وجميع ماظنه المشتغلون بالكلام يمس شيئاً من مبانى الدين واشتدوا فى نقده . وبالغ المتأخرون منهم فى تأثرهم حتى كاد أن يصل بهم السير إلى ما وراء الاعتدال » [2].

ونرى إمامنا الصديق أبا حامد الغزالى فى كتابه الموسوم « المنقذ من الضلال » ، يقول بعنوان « أصناف الفلاسفة : وشمول وصمة الكفر كافتهم » :

---

(١) محمد عبد الهادى أبو ريده رسائل الكندى الفلسفية ص ٣٧
(٢) محمد عبده : رسالة التوحيد ص ٢٠ ، ٢١

« اعلم أن علومهم بالنسبة إلى الغرض الذى نطلبه ستة أقسام : رياضية : ومنطقية ، وطبيعية ، وإلهية ، وسياسية ، وخلقية » [1].

فإذا مابلغ الإلهيات قال : « وأما الإلهيات : ففيها أكثر أغاليطهم فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ماشرطوه فى المنطق ؛ ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها . ولقد قرب مذهب « أرسطاطاليس » فيها من مذاهب الإسلاميين على مانقله الفارابى ، وابن سينا ، ولكن مجموع ماغلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلا ، يجب تكفيرهم فى ثلاثة منها ، وتبديعهم فى سبعة عشر . ولإبطال مذهبهم فى هذه المسائل العشرين ، صنفنا كتاب « التهافت » [2].

وقال الغزالى فى خاتمة كتاب « التهافت » هذا بعد أن عالج هاتيك المسائل العشرين :

« فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفتقطعون القول بتكفيرهم ، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟!

« وقلنا: تكفيرهم لابد منه فى ثلاث مسائل :

أ – إحداها مسألة قدم العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة .

ب – والثانية قولهم : إن اللهتعالى لايحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص .

جـ – والثالثة : إنكارهم بعث الأجساد وحشرها .

« فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الإسلام يكفرهم أيضاً بها ، ومن يتوقف عن التكفير ، يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل الثلاث .

وأما نحن ، فلسنا نؤثر الآن الخوض فى تكفير أهل البدع ، وما يصح منه ومالا يصح ، كى لايخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب ، والله تعالى الموفق للصواب » [3].

---

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ١٠١

(٢) المصدر نفسه : ص ١٠٤ ، ١٠٥

(٣) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٣١٣ ، ٣١٥ ، ٣١٦

ولما كانت الثورة ، وكان الغزالى أطير أربابها ذكراً ، وأرفع أشياعها مكانة ، فضلا عن كونه « حجة الإسلام ، الموثوق بقوله ؛ فقد اقتفى أثره كثيرون .

فهذا هو المولى خواجه زاده برسوى والد الفاضل طاش كبرى زاده يحذو حذوه ، بل ويسمى كتابه « تهافت الفلاسفة » ناهجاً نهجه . ويقول فيه عن الفلاسفة « لكنهم أخطئوا فى علومهم الطبيعية يسيرا ، والإلهية كثيرا وإن اجتهدوا فيها بعقولهم غاية الاجتهاد » [١].

ثم يقول : « وليس يتعلق غرضنا بالإبطال فى هذه الرسالة إلا بالقسمين منها أعنى الطبيعى والإلهى ؛ لأن المخالفة لما ثبت من القواعد الشرعية والعقائد الدينية مقصور عليهما » [٢].

إلى أن يقول: « فنريد أن نحكى فى هذه الرسالة من قواعدهم الطبيعية والإلهية ، ما أورده الإمام حجة الإسلام مع بعض آخر مما لم يورده بأدلتها المعول عليها عندهم على وجهها ، ثم نبطلها إرغاماً للمتفلسفة المبطلين وإعظاما لأهل الحق واليقين وانتقاماً من الذين أجرموا وكان حقاً علينا نصر المؤمنين » [٣].

ورسالة المولى خواجه زاده برسوى « وهى مشتملة على اثنين وعشرين فصلا » [٤] هى بين أقوال للفلاسفة أبطلها عليهم ، وأخرى عجزهم عن إثباتها ، كان لها بدورها أثر أى أثر ، فهذا هو الابن طاش كبرى زاده يذهب فى كتابه الموسوم « مفتاح السعادة ومصباح السيادة » نفس المذهب ، إذ يقوم بغارة علنية لا رحمة فيها ولا هوادة على الفلسفة والفلاسفة .

قال : « إن كل ما خالف الشرع فهو مذموم ، سيما طائفة سموا أنفسهم حكماء الإسلام عكفوا على دراسة ترهات أهل الضلال وسموها الحكمة ، وربما استجهلوا من عرى عنها ، وهم أعداء الله وأعداء أنبيائه ورسله والمحرفون كلم الشريعة عن مواضعه » [٥].

---

(١) خواجة زاده برسوى : تهافت الفلاسفة ص ٢ ، ٣
(٢) المصدر نفسه ص ٤
(٣) خواجه زاده برسوى : تهافت الفلاسفة ص ٥
(٤) المصدر نفسه ص ٥
(٥) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ص ٢٦ جـ ١

وبعد هذه المقدمة الأولى التى وضعها المولى طاش كبرى زاده ، وضع إلى جانبها هذه المقدمة الثانية : « ولا تكاد تلقى أحداً منهم يحفظ قرآنا ولا حديثاً ، وإنما يتجملون برسوم الشريعة حذراً من تسلط المسلمين عليهم ، وإلا فهم لايعتقدون شيئا من أحكام الشرع ، بل يريدون أن يهدموا قواعده وينقضوا عراه عروة عروة » [1] وهذا ليخلص إلى هذه النتيجة : « فالحذر الحذر منهم ! وإنما الاشتغال بحكمتهم حرام فى شريعتنا ، وهم أضر على عوام المسلمين من اليهود والنصارى ؛ لأنهم يتسترون بزى أهل الإسلام » [2].

ولسنا نجد قولا صارخاً تبلغ به الثورة مداها ومنتهاها سواء على الفلسفة والفلاسفة ، أو على المنطق والمناطقة أعنف من هذا القول الذى جاء فى صورة فتاوى أطلقها الفقيه أبو عمرو عثمان عبد الرحمن تقى الدين الشهرزورى المشهور بابن الصلاح .

فقد أفتى ابن الصلاح فيما يعلق بالفلسفة والفلاسفة إذ وجه إليه هذا السؤال « ولعله أن يكون من وضعه هو نفسه » :

وإذا وجد فى بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروف بتعليمها وإقرائها والتصنيف فيها وهو مدرس فى مدرسة من مدارس العلم ، فهل يجب على سلطان تلك البلدة عزله وكفاية الناس شره » [3].

قال : « الفلسفة أس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيغ والزندقة ، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة ، ومن تلبس بها تعليما وتعلما قارنه الخذلان والحرمان ، واستحوذ عليه الشيطان » [4] .

كما قد أفتى ابن الصلاح فيما يتعلق بالمنطق والمناطقة إذ وجهت إليه هذه الأسئلة « ولعلها أيضا أن تكون من وضعه هو نفسه » :

---

(١) المصدر نفسه : ص ٢٦ جـ ١

(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ص ٢٦ جـ ١

(٣) ابن الصلاح : فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد ص ٣٤

(٤) ابن الصلاح : فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد : ص ٣٤

« هل المنطق جملة وتفصيلا مما أباح الشرع تعلمه وتعليمه ، والصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف الصالحون ذكروا ذلك أو أباحوا الاشتغال به أو سوغوا الاشتغال به أم لا ؟ وهل يجوز أن تستعمل فى إثبات الأحكام الشرعية الاصطلاحات المنطقية أم لا ؟ وهل الأحكام الشرعية مفتقرة إلى ذلك فى إثباتها أم لا ؟ وما الواجب على من تلبس بتعليمه وتعلمه متظاهرا به ؟ ما الذى يجب على سلطان الوقت فى أمره ؟ »[1].

قال : « وأما عن المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه من إباحة الشارع ، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين ، وسائر من يقتدى به من أعلام الأمة وساداتها ، وأركان الأمة وقاداتها . قد برأ الله الجميع من معرة ذلك وأدناسه ، فطهرهم من أوصابه ، وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية فى مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة ، وليس بالأحكام الشرعية والحمد لله ، افتقار إلى المنطق أصلا »[2].

وأخيرا يختم ابن الصلاح فى فتاويه فى فنى الفلسفة والمنطق بقوله « ولقد تمت الشريعة وعلومها ، وخاض فى بحر الحقائق والدقائق علماؤها حيث لامنطق ولا فلسفة ولا فلاسفة ، ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان ومكر به »[3].

ولقد كانت فتاوى ابن الصلاح ذات أثر عميق فى نظار المسلمين بحيث نرى مفكراً لايستهان به مثل الإمام جلال الدين السيوطى يقول فى ترجمته الذاتية التى تفيض بافتخاره بنفسه ، حسب ما جاء فى بحث جولد تسيهر الفائت الذكر « موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل » :

« وقد كنت فى مبادىء الطلب قرأت شيئا فى علم المنطق ، ثم ألقى الله كراهته فى قلبى . وسمعت أن ابن الصلاح أفتى بتحريمه ، فتركته لذلك فعوَّضنى الله تعالى عنه علم الحديث ، الذى هو أشرف العلوم »[4].

(١) المصدر نفسه : ٣٤ (٢) المصدر نفسه : ص ٣٥
(٣) المصدر نفسه ص ٣٥ .
(٤) ابن الصلاح : فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد ص ٣٥

وكما تأثر السيوطى بابن الصلاح ، تأثر أيضا بابن تيمية فضلا عن قيامه بتخليص كتابه « نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان » ، وتسميته لهذا التلخيص باسم « جهد القريحة فى تجريد النصيحة » [1].

وتكملة عن كتاب ابن تيمية الصغير فى « نقد المنطق » .

على أننا نلمس هذا الموقف العدائى تجاه الفلسفة والفلاسفة والمنطق والمناطقة فى تأثره بابن الصلاح من حيث الشكل وبابن تيمية من حيث المضمون ، نلمسه بوضوح عند الفقيه ابن قيم الجوزية الذى كشف عن موقفه فى كتابه « مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة » .

فعن موقفه من الفلسفة قال : « رام فلاسفة الإسلام الجمع بين الشريعة والفلسفة كما فعل ابن سينا والفارابى وأضرابهما ، وآل بهم إلى أن تكلموا فى خوارق العادات والمعجزات على طريق الفلاسفة المشائين ، وجعلوا لها أسباباً ثلاثة : أحدها القوى الفلكية ، والثانى القوى النفسية ، والثالث القوى الطبيعية . وجعلوا جنس الخوارق جنساً واحداً ، وأدخلوا ما للسحرة وأرباب الرياضة والكهنة وغيرهم مع ما للأنبياء والرسل فى ذلك ، وجعلوا سبب ذلك كله واحداً وإن اختفلت الغايات ، والنبى قصده الخير ، والساحر قصده الشر . وهذا المذهب من أفسد مذاهب العالم وأخبثها ، وهو مبنى على إنكار الفاعل المختار وأنه تعالى لايعلم الجزئيات ، ولا يقدر على تغيير العالم ، ولايخلق شيئاً بمشيئته وقدرته ؛ وعلى إنكار الجن والملائكة ومعاد الأجسام ، وبالجملة فهو مبنى على الكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر » [2].

وعن موقفه من المنطق قال : « وأما المنطق فلو كان علماً صحيحاً كان غايته أن يكون كالمساحة والهندسة ونحوها ، فكيف وباطله أضعاف حقه ، وفساده وتناقض أصوله واختلاف مبانيه توجب مراعاتها للذهن أن يزيغ فى فكره ، ولايؤمن بهذا إلا من قد عرفه وعرف فساده ومناقضة كثير منه للعقل الصريح » [3].

---

(١) جولد تسيهر : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ١٦٥

(٢) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ص ٤٥٥

(٣) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ص ١٧١

وأخيراً يختتم ابن قيم الجوزية كلامه فيرى أن بلوغ الحقيقة لاهو بالفلسفة ولا هو بالمنطق بدليل أن من نظار المسلمين من بلغها لا معرضا عنهما فحسب بل ومعادياً لهما . « وهذا الشافعى وأحمد وسائر أئمة الإسلام وتصانيفهم ، وسائر أئمة العربية وتصانيفهم ، وأئمة التفسير وتصانيفهم ، لمن نظر فيها ، هل راعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه ؟ وهل صح لهم علمهم بدونه أم لا ؟ بل هم كانوا أجل قدراً وأعظم عقولا من أن يشغلوا أفكارهم بهذيان المنطقيين وما دخل المنطق على علم إلا أفسده وغير أوضاعه وشوش قواعده » [1].

ونجد ناظراً من نظار المسلمين هو ثالث الاثنين الفائتين من حيث استجابته للمؤثر واتخاذه للموقف – وهو الوزير الصنعانى – يقول فى كتابه « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان » : إن الغرض منه هو « بيان بعض ما اشتمل عليه كتاب الله من الدلائل المغنية فى الاعتقاد عن الاشتغال بكتب الأوائل » [2].

ذلك أن أسلوب المسلمين أرجح من أسلوب اليونانيين « فهذا أسلوب الأنبياء والأولياء والأئمة والسلف فى النظر » [3].

وسبب ذلك « أنه نبغ فى هذا الزمان من عادى علوم القرآن وفارق فريق الفرقان وصنف فى التحذير من الاعتماد على مافيه من التباين فى معرفة الديان وأصول قواعد الأديان ، وحث على الرجوع فى ذلك إلى معرفة قوانين المبتدعة واليونان ، منتقصاً لمن اكتفى بما فى معجز التنزيل من البرهان » [4].

ونسمع صدى لهذه الثورة العقلية الكبرى فى هذه الأبيات الشائعة التى أنشدها فى هجاء الفلسفة الرحالة الكاتب البارع ابن جبير .

فعن الشيخ الرئيس والمعلم الثانى قال :

قد ظهرت فى عصرنا فرقة ظهورها شؤم على العصر
لاتقتدى فى الدين إلا بما سن ابن سينا وأبو نصر

(١) المصدر نفسه : ص ١٧٢
(٢) الصنعانى : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان : ص ٩٧
(٣) الصنعانى : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص٥٠
(٤) المصدر نفسه : ص ٨

وعن الشارح الأكبر قال :

الآن قد أيقن ابن رشد أن تواليفه توالف
ياظالماً نفسه تأمل هل تجد اليوم من توالف

وفيهم جميعاً قال المولى طاش كبرى زاده :

وما انتسبوا إلى الإسلام إلا لصون دمائهم عن أن تسالا
فيأتون المناكر فى نشاط ويأتون الصلاة وهم كسالى [1]

أرأيت إلى مدى عنف الثورة وشدتها ، تلك الثورة التى كادت أن تكون على المسلمين لافرض عين بل فرض كفاية ، بيد أنها إذا كانت حتى الآن قد اتخذت صورة الفتاوى والدعاوى والمنشورات والأبيات التى لاتهمنا قيمتها العلمية بقدر ما يهمنا مبلغ مافيها من انفعالات نفسية وشحنات عقلية تلقى جميعاً ضوءاً على رد الفعل الذى كان العالم الإسلامى يحياه ، فإننا نجد هذه الثورة عند آخرين من نظار المسلمين وقد اتخذت شكل النقد المنهجى القائم على الاستدلال المنطقى المؤدى بدوره إلى تحريم تعاطى الفلسفيات والتنازل عنها وسننتخب المنطق ليصور لنا هذه الثورة فى شكلها العلمى .

لا لأنه قوبل فى العالم الإسلامى أسوأ مقابلة فهاجمته جميع الفرق الإسلامية ، ولكن لأنه يلقى ضوءاً قوياً على الاتجاه الذى كان التفكير الإسلامى يتجه إليه حتى اعتبر نقطة تجمعت عندها التيارات الفكرية الإسلامية الخالصة .

يقول جولد تسيهر من بحثه الفائت الذكر « موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل » :

« بينا كان عدم الثقة بإزاء العلوم اليونانية الأخرى يبدو فى العناية بالتحذير منها فحسب ، ظهر الكفاح ضد المنطق فى صورة معارضة خطيرة كل الخطورة ، فالاعتراف بطرق البرهان الأرسطاطالية اعتبر خطراً على صحة العقائد الإيمانية ؛ لأن المنطق يهددها تهديداً جدياً كبيراً ، وعن هذا الرأى عبر الشعور العام لدى غير المثقفين فى هذه العبارة التى جرت مجرى المثل : من تمنطق تزندق » [2].

---

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة : ص ٢٦ ﺟ ١

(٢) جولد تسيهر : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ١٤٧

أما الشعور العام لدى المثقفين فيصوره ابن قيم الجوزية بهذا العرض قال : « إلى أن وقفت على رد متكلمى الإسلام عليه ، وتبين فساده وتناقضه ، فوقفت على مصنف لأبى سعيد السيرافى النحوى فى ذلك ، وعلى رد كثير من أهل الكلام والعربية عليهم كالقاضى أبى بكر بن الطيب ، والقاضى عبد الجبار ، والجبائى وابنه ، وأبى المعالى ، وأبى القاسم الأنصارى ، وخلق لايحصون كثرة . ورأيت استشكالات فضلائهم ورؤسائهم لمواضع الإشكال ومخالفتها ماكان ينقدح لى كثير منه ؛ ورأيت آخر من تجرد للرد عليهم شيخ الإسلام قدس الله روحه ، فإنه أتى فى كتابيه الكبير والصغير بالعجب العجاب ؛ وكشف أسرارهم وهتك أستارهم »[1] والأسباب المباشرة التى جعلت للمنطق مثل هذه الأهمية العظمى ، هى أنه كان من ناحية مطلع القافلة اليونانية إلى العالم الإسلامى بحيث نرى الباحثين فى تاريخ الحياة العقلية فى الإسلام ، وفى تحديد بدء علم المسلمين بدائرة المعارف اليونانية ، « مع اختلافهم فى تحديد عهد الخليفة العباسى الذى بدأت فيه هذه الترجمة بمعناها الصحيح ، فإنهم يكادون يجمعون على أن أول ماعرف المسلمون من تراث اليونان الفلسفى هو المنطق »[2].

ومن ناحية أخرى أنه لما « كان قد حل مكان المسيحية الأولى الساذجة ، مسيحية أخرى مركبة على أساس المنطق اليونانى – أو بمعنى آخر كان النصارى يتسلحون فى جدلهم الدينى – بالمنطق الأرسطاطاليسى حتى آخر الأشكال الوجودية »[3] فكان طبيعياً والأمر كذلك ، أن يتجه هجوم المسلمين إلى سند النصارى وعمادهم .

ومن ناحية ثالثة أن المنطق كان يعد بمثابة آلة للفلسفة وأداة للفيلسوف ، قال ابن خلدون : « ولم تهذب طرقه ، ولم تجمع مسائله ، حتى ظهر فى يونان أرسطو فهذب مباحثه ، ورتب مسائله وفصوله ، وجعله أول العلوم الحكمية وفاتحتها ؛ ولذلك يسمى بالمعلم الأول وكتابه المخصوص بالمنطق يسمى « النص »[4].

---

(١) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ص ١٧١
(٢) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٥
(٣) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٦٧
(٤) ابن خلدون : المقدمة ص ٤٩٠

وتابع المعلم الأول فى ذلك الشراح المشاءون « أصحاب التفكير المجانى » فى العالم الإسلامى وأهمهم أبو نصر الفارابى ، وأبو على بن سينا ، وكان لهما ما كان من التأثير العميق فى المدرسة الفلسفية الإسلامية .

فالفارابى يتجلى تأثيره فى جماعة كإخوان الصفاء ، إذ تفرد فى رسائلها فصلا خاصا للمنطق عنوانه « فصل فى أن المنطق أداة الفيلسوف » .

وابن سينا يتجلى تأثيره فى عالم كزين الدين عمر بن سهلان الساوى إذ يقول فى كتابه المشهور « البصائر النصيرية » [1].

« فإذا انقسمت الاعتقادات الحاصلة للأكثر فى مبدأ الأمر إلى حق وباطل ، وتصرفاتهم فيها إلى صحيح وفاسد — دعت الحاجة إلى إعداد قانون صناعى عاصم للذهن عن الزلل ، مميز صواب الرأى عن الخطأ فى العقائد بحيث تتوافق العقول السليمة على صحته ، وهذا هو المنطق » [2].

نقول إنه كان طبيعياً — والحال هكذا — أن يتجه نظار المسلمين أول ما يتجهون إلى المنطق هدماً ونقداً ، على أن الباحث فى العلل الطبيعية التى يرجع إليها رواج الثورة على منطق يونان يمكنه حصرها فى خمس .

وأول فريق من مفكرى الإسلام عادوا المنطق وهاجموه : الأصوليون ، علماء أصول الفقه ، الفقهاء ، وأكبر ممثليهم الشافعى – واضع علم الأصول – يرجع هذا الهجوم إلى « استناد المنطق الأرسطاطاليسى إلى خصائص اللغة اليونانية ، واللغة اليونانية مخالفة للغة العربية ، فأدى تطبيق منطق الأولى على الثانية إلى كثير من التناقض » [3].

« وفكرة اتصال المنطق الأرسطاطاليسى باللغة اليونانية وقيامه على خصائصها ومخالفة هذا للمنطق الإسلامى يرددها علماء اللغة كأبى سعيد السيرافى ، كما يرددها الفقهاء » [4].

---

(١) انظر تحقيق الكتاب للشيخ محمد عبده بعنوان « البصائر النصيرية » .

(٢) الساوى : البصائر النصيرية ص ٥

(٣) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام . ص ٦٢

(٤) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٢٤٠

وابن تيمية يذكر هذه العلة فيقول : « ومازال نظار المسلمين يعيبون طريقة أهل المنطق ، ويثبتون مافيها من العى واللكنة وقصور العقل وعجز النطق ، ويثبتون أنها إلى فساد المنطق العقلى واللسانى أقرب منها إلى تقويم ذلك ، ولا يرضون أن يسلكوها فى نظرهم ومناظراتهم لا مع من يوالونه ولا مع من يعادونه » (١).

« وعلى العموم يمكننا أن نقول : إن الشافعى لم يصدر فى هجومه على المنطق الأرسطاطاليسى عن اتجاه خاص ومزاج فردى ولكن عن الإسلام ذاته » (٢).

وكان الشافعى من الأصالة والابتكار إلى الحد الذى اعتبر معه فى العالم الإسلامى وفى الدراسات الإسلامية مقابلا لأرسطو فى العالم الهلينى وفى الدراسات الهلينية .

الفريق الثانى هم الأصوليون – علماء أصول الدين – المتكلمون وقد قابلوا المنطق الأرسطاطاليسى أسوأ مقابلة إذ هاجمته كل الفرق الإسلامية .

يقول ابن تيمية « مازال نظار المسلمين بعد أن عرب وعرفوه يعيبونه ويذمونه ولايلتفتون إليه ولا إلى أصله فى موازينهم العقلية والشرعية » (٣).

أو كما قال : « مازال نظار المسلمين لايلتفتون إلى طريقهم بل الأشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر كانوا يعيبون فسادها » (٤).

ولكن .. ما هى العلة التى أدت بعلماء الكلام إلى الهجوم على المنطق نقداً وهدماً ؟

« إن العلة فى عدم قبولهم للمنطق الأرسطاطاليسى ، أنهم لم يقبلوا الميتافيزيقا الأرسطاطاليسية ، لأنها مخالفة لإلهيات المسلمين وهذا المنطق الأرسطاطاليسى وثيق

(١) جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٢٨٦ .
(٢) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٦٢
(٣) جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٣٣٣
(٤) المصدر نفسه : ص ٣٢٤ .

الصلة بالميتافيزيقا . وكثير من أصوله متصلة بأصولها . ولهذا رفضه المتكلمون . وهذه فكرة فى الحقيقة من أدق الفكر التى وصل إليها المسلمون وهى كافية لهدم المنطق الأرسطاطاليسى من وجهة نظر إسلامية » [٣].

ونستطيع الآن تقرير أنه لهاتين العلتين : عِلّتَىْ علماء الأصولين : أصول الفقه وأصول الكلام ، هدم الإمام الغزالى فكرته الأولى عن المنطق باعتباره منهجاً من مناهج البحث الموصلة إلى اليقين فى جميع فروع المعرفة الإنسانية ، وعاد يتلمس طريق المعرفة فى الكشف الصوفى أو بمعنى أدق فى التجربة الباطنية . وسنعود إلى توضيح موقف الغزالى وتطور فكرته بعد قليل .

الفريق الثالث من مفكرى الإسلام هم الفقهاء .

وأكبر ممثلى هذا الفريق وأوضحهم أثراً حتى فى العصر المعاصر هو « شيخ الإسلام » تقى الدين بن تيمية الحرانى الحنبلى .

وأول مانلاحظه فى أشغال ابن تيمية أنه لم يكن هداماً فحسب بل كان بناء كذلك ، بمعنى أنه حاول أن يضع بجانب نقده للمنطق اليونانى منطقاً آخر إسلامياً .. سنتناوله فى المقالة الارتقائية . كنا إذن بالنسبة لابن تيمية بإزاء حركة ذات جانبين : جانب هدمى وجانب إنشائى .

فى الجانب الهدمى نقد ابن تيمية المقامين السالب والموجب لكل من الحد والقياس ، وفى الجانب الإنشائى ذكر ابن تيمية آراءه فى الحد الإسلامى وفى صور الاستدلال القرآنية . وفى كلا الجانبين كان ابن تيمية نموذجا للمفكر المسلم النظيف .

وقد أودع شيخ الإسلام مولانا ابن تيمية آراءه النقدية على مايذكر تلميذه جلال الدين السيوطى فى كتابين : أحدهما صغير واسمه « نقد المنطق » والآخر كبير واسمه « نصيحة أهل الإيمان فى الرد على منطق اليونان » لخصه السيوطى فى كتابه « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » .

---

(١) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٢٤٠

وأشار ابن قيم الجوزية تلميذ ابن تيمية المشهور إلى هذين الكتابين فقال : « ورأيت آخر من تجرد للرد عليهم شيخ الإسلام قدس الله روحه ، فإنه أتى فى كتابيه الكبير والصغير بالعجب العجاب ، وكشف أسرارهم وهتك أستارهم » [1].

وغاية مايقال فى موقف ابن تيمية هو أنه لم يكتف بالقول بأن المنطق يخالف صحيح المنقول بل اعتبره أيضاً مخالفاً لصريح المعقول وهذه هى الأسباب التى حدت بمولانا ابن تيمية إلى رفض المنطق اليونانى ، مع العلم بأنه قد أخذ بالعلتين السابقتين .

رأى ابن تيمية أن الإسلام دين الفطرة ، وأن العربية حياة الفطرة وكلاهما لايحتمل هذه القيود الصناعية المتكلفة التى يزخر بها المنطق الأرسطالى الذى هو « إنما يرجع إلى مجرد وضع واصطلاح وتحكم واعتبارات ذهنية » [2].

وهذه العلة التى قال بها ابن تيمية نلمسها فى قول تلميذه ابن قيم الجورية :

مخبط لجيد الأذهان ومفسد لفطرة الإنسان [3]

كما رأى ابن تيمية أن اتجاه الإسلام إلى الوفاء بالحاجة الإنسانية المتغيرة يخالف المنطق الذى يعتبر قوانينه أولية يقينية وكلية ثابتة ؛ وماهو إلا أمر اصطلاحى وضعه رجل من اليونان ولايحتاج إليه العقلاء ، ولا طلب العقلاء للعلم موقوف عليه » [4] .

ونحن نلمس أيضاً هذه العلة التى قال بها ابن تيمية فى قول تلميذه ابن قيم الجوزية :

ويمشى به اللسان فى الميدان مشى مقيد على صفوان [5]

---

(١) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ص ١٧١

(٢) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ص ٢٢٤ جـ ٣

(٣) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ص ١٧٢ .

ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ص ٢٢٤ ج ٣

(٥) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة ص ١٧٢

وأخيراً يفصل ابن تيمية القول فى العلتين معاً فيقول : « وإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها ، واذا ضاقت العقول والعبارات والتصورات بقى صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان كما يصيب أهل المنطق اليونانى . تجدهم من أضيق الناس علماً وبياناً وأعجزهم تصوراً وتعبيراً ؛ ولهذا من كان ذكياً ذا تصرف فى العلوم وسلك مسلك أهل المنطق ، طول وضيق وتكلف وتعسف » [٢].

ونلمس كذلك هذا التفصيل للعلتين الذى قام به ابن تيمية فى قول تلميذه ابن قيم الجوزية :

« وأخبر بعض من كان قد قرأه وعنى به ، أنه لم يزل متعجباً من فساد أصوله وقواعده ، ومباينتها لصريح المعقول ، وتضمنها لدعاوى محضة غير مدلول عليها ، وتفريقه بين متساويين ، وجمعه بين مختلفين ، فيحكم على الشيء بحكم ، وعلى نظيره بضد ذلك الحكم ، أو يحكم على شيء بحكم ثم يحكم على مضاده أو مناقضه به » [٢].

ووضع ابن تيمية بعد ذلك كله عناصر كلها أصالة وكلها طرافة وكلها ابتكار وابتداع لمنطق إسلامى خالص .

وهذه العناصر هى : « الأقيسة العقلية البرهانية المذكورة فى القرآن » أو ما يسميها الله جل وعلا بالأمثلة المضروبة . ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ﴾ [٣]. وهى مذكورة فى « دلائل ربوبيته وإلهيته ووحدانيته وقدرته وإمكان المعاد وغير ذلك من المطالب العالية السنية والمعالم الإلهية التى هى أشرف العلوم وأعظم ماتكتمل به النفوس من المعارف ، وإن كمالها لابد فيه من كمال علمها وقصدها جميعاً » .

---

(١) جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٢٦٥

(٢) ابن قيم الجوزية : مفتاح دار السعادة ومنشورة ولاية العلم والإرادة ص ١٧١

(٣) سورة الزمر : آية ٢٧

ويردد ابن تيمية كلام رسول الله – صلى الله عليه وسلم – « **ماتركت من شيء يقربكم إلى الجنة إلا حدثتكم عنه ، ولامن شيء يبعدكم عن النار إلا وقد حدثتكم عنه** »[1].

وهكذا أوضح لنا ابن تيمية أن للقرآن منهجاً خاصاً فى الإيمان والاستدلال يتلاءم من ناحية مع الطبيعة الإنسانية ، ومن ناحية أخرى مع المباحث العلمية . وبذلك يكون «شيخ الإسلام » العظيم قد حقق فكرته بأن للمسلمين طرائق خاصة فى الإيمان والاستدلال مستمدة من القرآن ، بعد أن قام بمحاولة هى خير ماخلفت لنا العصور الوسطى بشطريها الإسلامى والمسيحى .

وأما العلة الخامسة والأخيرة التى حدت بنظار المسلمين إلى نقد المنطق اليونانى الأرسطالى ، فنجدها عند الوزير الصنعانى أحد فقهاء مابعد عصر ابن تيمية .

والعلة التى يوردها الصنعانى هى أن أسلوب القرآن يخالف أسلوب اليونان مخالفة صريحة إن فى الخصائص أو فى طريقة الاستدلال . ثم يخلص الوزير إلى أن أسلوب الأول أرجح بكثير من أسلوب الثانى « لما فيه من النفع العام للخواص والعوام » [2]ولما فيه من منافع أخرى ، وإذا كان هذا هكذا فَلْيُسَمِّ كتابه « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان » .

والآن نتناول موقف إمامنا الصديق « حجة الإسلام وزين الدين » أبى حامد الغزالى .

وقد أشرنا فيما أسلفنا إلى موقف الغزالى من المنطق وتطور فكرته عنه ، وانتهائه إلى مهاجمة واردات اليونان ومعطياته من فلسفة ومنطق ومايتصل بهما من لواحق .

على أن الواقع ــ والحق يقال ــ أن « إمام الحرمين » أبا المعالى الجوينى وإن كان قد خالف المنطق الأرسطالى فى مواضيع كثيرة ، إلا أنه تأثر به إلى الحد الذى

---

(١) ابن تيمية : موافقه صحيح المنقول لصريح المعقول : ص ٥ جـ ١

(٢) الصنعانى : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ٧

حاول معه أن يمزج منطق أرسطو بأصول الفقه . ولما لم تتم المحاولة ، أورثها تلميذه الغزالى الذى نجد عنده المحاولة الحقيقية لمزج منطق اليونانيين بعلوم المسلمين .

وهذه المحاولة « إنما كثر استعمالها فى زمن أبى حامد ؛ فإنه أدخل مقدمة فى المنطق اليونانى فى أول كتابه – المستصفى – وزعم أنه لايثق بعلم من لايعرف المنطق ، وصنف فيه – معيار العلم ومحك النظر – وصنف كتابا سماه – القسطاس المستقيم – ذكر فيه خمسة موازين : الثلاث الحمليات والشرطى المتصل والشرطى المنفصل وغير عباراته إلى أمثلة أخذها من علم المسلمين » .

وأول كتابات أبى حامد عن المنطق نجدها فى – مقدمة المقاصد – ففيها قسم اليونانيات إلى « الرياضيات والإلهيات والمنطقيات والطبيعيات » [٢] وعن المنطقيات قال : « أكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر فيها » [٣] وإنما تخالف أهل الحق « بالاصطلاحات والإيرادات دون المعانى والمقاصد » [٤]، إذ أن « غرضها تهذيب طرق الاستدلالات وذلك مما يشترك فيه النظار » [٥]؛ وكيف لا والمنطق هو « قانون العقل الذى لايرد » وقوانينه هى « بديهيات البرهان الأساسية » .

وبلغت دعوة الغزالى مداها ومنتهاها فى هذه العبارة التى جرت على كل لسان : « إن من لايحيط به فلاثقة بعلومه أصلا » .

وحصل من جراء هذه العبارة أن هوجم الغزالى هجوماً عنيفاً قاسياً من مفكرى الإسلام الأصوليين : الفقهاء والمتكلمين ، فضلا عن خلق آخر لايحصون كثرة . ومن أعلام الثوار على عبارة الغزالى : أبو أسحق المرغينانى وأبو الوفاء بن عقيل ، والقشيرى ، والطرشوشى ، والمازرى ، وابن الصلاح ، والنواوى .

وحصل من جراء هذا الهجوم أن ثاب الغزالى إلى رشده ، وعدل عما قاله وأدرك ما فاته آخذاً فى ذلك بعلتى علماء الأصولين : أصول الفقه وأصول

---

(١) جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٢٨٧

(٢) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ص ٢ .

(٣) المصدر نفسه ص ٣

(٤) المصدر نفسه ص ٣

(٥) المصدر نفسه ص٣

الكلام ، مدركاً تمام الإدراك أن المنطق اليونانى والعقل الإسلامى على طرف نقيض .

ومن ثم قضى الغزالى على الأول كى ينقذ الثانى فكان « المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال » فيه قال : « نعم لهم نوع من الظلم فى هذا العلم ، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين ، لا محالة ، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط ، بل تساهلوا غاية التساهل » [1].

قال ابن تيمية : « وبين فى آخر كتبه أن طريقتهم فاسدة لاتوصل إلى يقين .. وكان أولا يذكر فى كتبه كثيراً من كلامهم إما بعبارتهم وإما بعبارة أخرى . ثم فى آخر مرة بالغ فى ذمهم وبين أن طريقتهم متضمنة من الجهل والكفر مايوجب ذمها » [2].

على أن هجوم الغزالى لم يقتصر على المنطق من بين معطيات اليونان فحسب ، بل تعداه إلى الفلسفة على وجه التخصيص ؛ إذ حمل عليها حملة ماعرفنا أقسى منها ولا أشد .

قال : « فإنى رأيتهم أصنافاً ، ورأيت علومهم أقساماً ، وهم على كثرة أصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد ، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين ، وبين الأواخر منهم والأوائل ، تفاوت عظيم ، فى البعد عن الحق ، والقرب منه » [3].

ثم صنفهم فقال : « اعلم : أنهم – على كثرة فرقهم ، واختلاف مذاهبهم – ينقسمون إلى ثلاثة أقسام : الدهريون ،والطبيعيون ، والإلهيون » [4].

---

(١) الغزالى : مقاصد الفلاسفة ص ٣

(٢) جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٢٨٧ .

(٣) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ٩٥

المصدر نفسه ص ٩٦

وعن الأول قال : « الصنف الأول : الدهريون : وهم طائفة من الأقدمين ، جحدوا الصانع المدبر ، العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه ، وبلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبداً ، وهؤلاء هم الزنادقة » (1).

وعن الثوانى قال : « الصنف الثانى : الطبيعيون : وهؤلاء أيضاً زنادقة ؛ لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر . وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر ، وإن آمنوا بالله وصفاته » (2).

وعن الثوالث قال : « الصنف الثالث : الإلهيون : وهم المتأخرون منهم مثل : « سقراط » وهو أستاذ « أفلاطون » و« أفلاطون » أستاذ « أرسطاطاليس » و« أرسطاطاليس » هو الذى رتب لهم المنطق ، وهذب لهم العلوم ، وحرر لهم مالم يكن محرراً من قبل ، وأنضج لهم ماكان فجاً من علومهم . وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية ، والطبيعية ، وأوردوا فى الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم ، وكفى الله المؤمنين القتال بقتالهم .

« ثم رد » « أرسطاطاليس » على « أفلاطون » و« سقراط » ومن كان قبله من الإلهيين رداً لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم : إلا أنه استبقى أيضاً من رذائل كفرهم وبدعتهم بقاياً لم يوفق للنزوع عنها ، فوجب تكفيرهم ، وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين « كابن سينا » و« الفارابى » وأمثالهما (3).

أما عن مذهب الغزالى نفسه فنحن نعلم من قوله : « ثم إنى لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمتى على طريق الصوفية » (4)وقوله : « وما ارتضيته آخرا من طريقة التصوف » (5).

---

(1) الغزالى: المنقذ من الضلال ص ٩٧

(2) المصدر نفسه : ص ٩٨

(3) المصدر نفسه : ص ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠

(4) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ١٢٥

(5) المصدر نفسه ص ٨٢

إن الغزالى كان صوفياً يحتفل بالقلب والروح ، ويتسامى عن عالم المادة والجسم ، ويقبل على التصوف ومايستتبعه من إقبال على الله بكنه الهمة .

ولما علم « أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل »[1]، خلا إلى نفسه وخلّى بين ربه وبين نفسه . ولما توصل إلى « تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله »[2] علم أن المعرفة الحقيقية إنما هى المعرفة التى تأتى من لدن الله . والتى يلقيها الله فى قلب المؤمن النابه ، والتى يكون سبيل الوصول إليها بتصفية قلبه ، وتنقية نفسه ، وتهذيب ضميره ، وأخذه نفسه بالرياضة والمجاهدة حتى يحصل له الكشف والمشاهدة .

فعند الغزالى أن هذا الطريق هو أسلم الطرق ، وأن سيرة الصوفية هى أنقى السير ، وأن السير على نهجهم والتماس العلم من مشكاة خاتم النبوة إلى جانب التمسك بكتاب الله وسنة رسوله وسلوك السبيل التى أوصيا بها ، كل هذا عند الغزالى ، هو الذى يوصل إلى الحقيقة التى لاشبهة فيها ولاشائبة ، ويوقف على الحق الذى لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

وأخيراً يجىء الاعتراف بعبقرية الغزالى ، وسداد رأيه من خصومه أنفسهم من الفلاسفة .

فهذا هو ابن طفيل الفيلسوف الأندلسى وتلميذ « الشيخ الرئيس » يقول : « ولاشك عندنا فى أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة »[3].

« ويضع أوبرمان فيلسوف طوس فى صف سقراط وأفلاطون وملبرانش وليبنتز وكنت فيقول : « يوجد فيه مجريان من الفكر النفسانى ، مجرى الفلاسفة النقاد ومجرى المثاليين المتدينين ، فيلتقى هذان المجريان وينتهيان إلى وحدة آلية » .

---

(١) المصدر نفسه ص ١٢٥

(٢) المصدر نفسه ص ١٢٥

(٣) ابن طفيل ، حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهر وردى ص ٦٥

« ويجب أن يضاف إلى الأسماء التى ذكرها أوبرمان اسم بسكال الذى قرنه به آزين بالاسيوس ولاسيما برغسن الذى يوجد شبه كبير بين روحانيته القائمة على معطيات الوجدان ونفسانية الغزالى الفلسفية والدينية » [1].

وثمة عالم آخر من عباقرة الإسلام ، نرى أنه لزاماً علينا أن نعرض له ولموقفه من الفلسفة الإسلامية المزعومة ، أو تلك التى تتمتع بمجانية التفكير وقد خدعتها قشور الظواهر عن لباب الحقيقة والجوهر . ذلكم هو العلامة ابن خلدون الذى أفرد فى كتابه العبقرى فصلا بعنوان « فى إبطال الفلسفة وفساد منتحلها » أثبت فيه أن علومهم باطلة بقدر ماهى عاطلة ، كما كشف عن قصور الجهاز الفلسفى اليونانى برمته .

قال : « ثم كان من بعده - يقصد أرسطو - فى الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا فى القليل ، وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بنى العباس من اللسان اليونانى إلى اللسان العربى ، تصفحها كثير من أهل الملة ، وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من منتحلى العلوم ، وجادلوا عنها واختلفوا فى مسائل من تفاريعها ، وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابى فى المائة الرابعة لعهد سيف الدولة ، وأبو على بن سينا فى المائة الخامسة لعهد نظام الملك من بنى بويه بأصبهان وغيرهما » [2].

ثم شرع يفند مزاعمهم وينقد مقاصدهم تفنيداً ونقداً يتجلى فيهما بوضوح واضح المنهج العلمى والروح الإسلامى جميعاً . قال : « واعلم أن هذا الرأى الذى ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه . فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول ، واكتفاؤهم به فى الترقى إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله ؛ فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك ويخلق ما لاتعلمون » [3].

---

(١) حيدر بامات . مجالى الإسلام ص ٢٥٩ ، ٢٦٠

(٢) ابن خلدون : المقدمة ص ٥١٥

المصدر نفسه : ص ٥١٦

وجعل يفند أقوالهم فى الفيزيقا أو الطبيعيات قال :

« أما ما كان منها فى الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعى ، فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التى تستخرج بالحدود والأقيسة كما فى زعمهم ، وبين ما فى الخارج غير يقينى ، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة ، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ، ولعل فى المواد مايمنع مطابقة الذهنى الكلى للخارجى الشخصى ، اللهم إلا مايشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين » [1].

كما جعل يفند أقوالهم فى الميتافيزيقا أو الإلهيات قال :

« وأما ما كان منها فى الموجودات التى وراء الحس وهى الروحانيات ويسمونه العلم الإلهى وعلم مابعد الطبيعة ، فإن ذواتها مجهولة رأسا ولايمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها ؛ لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ، ونحن لاندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها فلا يتأتى لنا برهان عليها ، ولامدرك لنا فى إثبات وجودها على الجملة إلا مانجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها وخصوصاً فى الرؤيا التى هى وجدانية لكل أحد ؛ وماوراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لاسبيل إلى الوقوف عليه » [2].

كما جعل يفند أقوالهم فى المنطق أو البراهين قال :

« فهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم التى حرصوا عليها مع مافيه من مخالفة الشرائع وظواهرها » [3].

وبعد هذا النقد العلمى النظيف ، راح ابن خلدون يفسر المعرفة الإنسانية بمحاولة ممتازة تقف إلى جوار آراء بعض الفلاسفة فى أوروبا من المحدثين والمعاصرين ، قال :

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ص ٥١٦

(٢) المصدر نفسه : ص ٥١٦ ، ٥١٧

(٣) المصدر نفسه ص ٥١٩

« إن الانسان مركب من جزأين أحدهما جسمانى والآخر روحانى ممتزج به ، ولكل واحد من الجزأين مدارك مختصة به والمدرك فيهما واحد وهو الجزء الروحانى ، يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية ، إلا أن المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة ، والمدارك الجسمانية ، بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس » [1].

وأخيرا نرى ابن خلدون بعد أن هدم وبنى ، يضرب أروع مثال للتواضع العلمى ، إذ يحث الباحث على أن يقف بنفسه على الأمور ليصدر حكمه فيها قال :

« فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها ، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات ، والاطلاع على التفسير والفقه ؛ ولايكبن أحد عليها وهو خِلْو من علوم الملة ، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها » [2].

كان هذا هو موقف العلامة ابن خلدون .. أصالة وطرافة أساسهما إدراك خصب عميق لجوهر الحركة الثقافية فى الإسلام ، وهو موقف لايمكن لغير المسلم أن يقفه .

وأحسب أنى لست فى حاجة إلى إبراز مكانة ابن خلدون ، سواء فى الحضارة الإنسانية بوجه عام أو فى الحضارة الإسلامية بوجه خاص ؛ ذلك أننى مهما قلت فيه فلن أبلغ شيئاً من هذا الاعتراف الذى يدلى به فلنت Flint المؤرخ الأوربى المعاصر :

« إن أفلاطون وأرسطو وأوجستين ليسوا نظراء لابن خلدون وكل من عداهم غير جدير حتى بأن يذكر إلى جانبه » [3].

---

(١) ابن خلدون المقدمة ص ٥١٧

(٢) المصدر نفسه ص ٥١٩

محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ١٦٢ .

ماتت إذن ماندعوه « فلسفة إسلامية » ولن تقوم لها بعد ذلك قائمة ، ولن يتبقى لها إلا أن تدفن أو تحنط فتوضع فى متحف الحضارات ، ولن يتبقى للعقل الإسلامى إلا أن يحفظها فى تراثه القديم . وكأنها ماتضخمت فى البدء إلا لتتقلص فى النهاية ، ولا ارتبط بعضها ببعض إلا لتنفك من كل رباط ، ولا كانت شيئا إلا لتغدو لاشيء .

وإن كلمة نقولها فى « وداع الضيفة الإسلامية ، لن تكون أكثر من كلمة عزاء . ومع ذلك فأى نفع لكلمة عزاء ؟!

الباب الثالث

إحياء التراث الإسلامى

الفصل الأول

منهج القرآن فى الإيمان والاستدلال

الآن ــ ونحن بصدد محاولة « إحياء التراث الإسلامى » ــ أود أن أذكر أن مهمتى لن تكون فى تفضيل مذهب على مذهب ، وترجيح رأى على رأى فى نفس المذهب ، والقيام بدراسة المذاهب والآراء دراسة مقارنة فى ضوء الثقافة الأوروبية المعاصرة - رغم أنى أحب هذا - وإنما تنحصر مهمتى فى استعراض التيارات الفكرية التى كانت بمثابة أنسجة تركب منها تراث الإسلام . وعليه فلنقتصر على تقديم هذه الألوان من الترف العقلى ، وهذه السلالة النظيفة من الرجال .

الواقع أنه لما كان المسلمون يرون أن كل ماأخبر به الرسول من قرآن وسنة يعد وحياً ، وكان كلاهما بالنسبة إلى نظار المسلمين مصدراً من مصادر المعرفة ، قال النبى : « تركت فيكم أمرين لن تضلوا بعدى ماتمكستم بهما : كتاب الله وسنة رسوله » .

القرآن :

« هو كلام الله الذى نزل به الروح الأمين على قلب رسول الله ﷺ بألفاظه العربية ومعانيه الحقة ، ليكون حجة للرسول على أنه رسول الله ، ودستوراً للناس يهتدون بهداه ويتعبدون بتلاوته ، وهو المدون بين دفتي المصحف ، ومنقول إلينا بالتواتر كتابة ومشافهة جيلا عن جيل ، محفوظاً من أى تغير أو تبديل مصداق قول الله سبحانه وتعالى ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [1] وهو حجة على جميع الخلق. ودليل أنه من عند الله أنه معجز، ولقد عجز أئمة اللغة العربية عن مبازته وطأطئوا له الرأس خاضعين ، وهو متضمن الأحكام الملزمة للبشر وهى ثلاثة أنواع » [2].

(١) أحكام اعتقادية : تتعلق بما يجب على المكلف اعتقاده فى الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، والمنهج الذى يتبع فى فهمهم والاستدلال عليهم .

(٢) أحكام خُلُقية : تتعلق بما يجب على المكلف أن يتحلى به من الفضائل ومايتخلى عنه من الرذائل .

(٣) أحكام عملية : تتعلق بما يصدر عن المكلف من أقوال وأفعال وعقود وتصرفات .

أى أنه يتكلم عن الله والإنسان والعالم وعلاقة كل بالاثنين الآخرين .

على أن من الواجب عند تفسير القرآن ، أن ينظر إليه بشمول وفى ضوء الأحاديث وأقوال السلف ، فلا تفسر آية مًّا مع نسيان الآيات الأخرى .

وثمة مسألة كانت موضع اعتبار ونظر لدى متكلمى الإسلام ، تلك هى « إعجاز القرآن » فجمهور النظار من المسلمين مجمع على إعجازه ، وعلى « أن هذا الإعجاز باق إلى يوم القيامة وآيته باقية أبدًا » [3]، وأنه متعدد فى وجهات هذا الإعجاز .

---

(١) سورة الحجر آية : ٩

(٢) عبد الوهاب خلاف . علم أصول الفقه ص ٢٠

محمد عبد الهادى أبو ريده . إبراهيم بن سيار النظام . ص ٣٢

ذهب الباقلانى إلى أن إعجازه من جهة النظم والبلاغة ، وذهب الجاحظ إلى أنه فى الدرجة العالية من البلاغة .

وذهب ابن حزم إلى أن الله منع من معارضته فقط ، وحال بين الناس وبين ذلك ، وكساه الإعجاز وسلبه جميع الخلق ، وأن قليله وكثيره معجز ؛ لأن الله تحدى العرب أن يأتوا بسورة من مثله . وذهب الأشعرى إلى أن القرآن معجز من حيث البلاغة والنظم والفصاحة ، وأن المعجز مقدار أقل سورة منه .

وذهب النظام إلى القول بالضرورة والمنعة ، وهى جهة صرف الدواعى عن المعارضة ، ومنع العرب من الاهتمام بها جبراً وتعجيزاً . أما النظم فليس بمعجز لذاته ولكن بصرف الدواعى ، أى بإعجاز أحدثه الله فى العرب .

إلى آخر هذه الألوان من الآراء فى مسألة « إعجاز القرآن » ؛ ولاشك فى أن تفصيل ما أجمل من هذه الآراء ، يوقفنا على برا عة فى التفكير لدى هؤلاء المفكرين .

السنة :

« هى ماصدر عن الرسول من فعل أو قول أو تقرير . فالقولية هى أحاديثه ، والفعلية هى أعماله مثل الصلاة أو مناسك الحج ... الخ ، والتقريرية هى مافعله أحد الصحابة وأقره عليه الصلاة والسلام عليها إما بسكوته أو عدم إنكاره أو بموافقته أو بإظهار استحسانه . ولقد أجمع المسلمون على مانقل عن الرسول من فعل أو قول أو تقرير ، وكان مقصوداً به التشريع والاقتداء ، ونقل إلينا بسند صحيح يفيد القطع ، أما الذى يكون الظن راجحاً بصدقه فيكون حجة على المسلمين ، ومصدراً تشريعياً يستنبط منه المجتهدون » [1].

والعلاقة التى بين السنة والقرآن هى أنها فى المرتبة الثانية بالنسبة له ، وهى لاتعدو :

(١) إما أن تكون سنة مقررة ومؤكدة حكماً جاء فى القرآن .

(١) عبد الوهاب خلاف . علم أصول الفقه ٣٧

(٢) وإما مفصلة ومفسرة لما جاء فى القرآن .

(٣) وإما أن تكون سنة مثبتة ومنشئة حكماً سكت عند القرآن .

وتنقسم السنة من حيث السند إلى :

(١) السنة المتواترة : وهى مارواها عن رسول الله جمع يمتنع عادة أن يتواطأ على الكذب لكثرتهم وأمانتهم ، ورواها عن هذا الجمع جمع مثله حتى وصلت إلينا .

(٢) السنة المشهورة : وهى ماروواها عن رسول الله صحابى أو اثنان لم تبلغ حد التواتر ، ثم رواها عن الراوى أو الرواة جمع عن جمع وهكذا .

(٣) سنة الآحاد : وهى ماروواها عن الرسول آحاد لم تبلغ جموع التواتر ، بأن رواها عن الرسول واحد أو اثنان ورواها عنه أو عنهما عدد مماثل .

أما السنة من جهة الورود :

فالمتواترة قطعية تفيد الجزم ، والمشهورة قطعية الورود عن الصحابى أو الصحابة الذين تلقوها ولكنها ليست قطعية الورود عن الرسول ، وسنة الآحاد ظنية الورود عن الرسول .

وكل سنة من أقسام السنن الثلاثة : المتواترة والمشهورة وسنة الآحاد ، حجة يجب اتباعها والعمل بها .

واختلف المتكلمون فى هذا .

ويوقفنا البغدادى فى تاريخه عن « الفَرْق بين الفِرَق » [١] على شيء من هذا الاختلاف . فمنه قول أبى الهذيل العلاف : « إن الحجة عن طريق الإخبار عن الحواس من آيات الأنبياء ، وفيما سواها لا تثبت بأقل من عشرين نفسا فيهم واحد من أهل الجنة ، وأن خبر مادون الأربعة لايوجب حكماً ، وأن من فوق الأربعة إلى العشرين قد يصح وقوع العلم بخبرهم وقد لايقع » [٢].

---

(١) انظر تحقيق الكتاب للعالم محمد بن زاهد الكوثرى بعنوان « الفرق بين الفرق » .

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٧٧

« أما الرجل الذى يكون من أهل الجنة فلابد أن يكون قد أدرك الشريعة العقلية وخضع إليها ، وهذه الشريعة لاتختلف فى جوهرها عن الشريعة النبوية » [1].

ومنه قول النظام : « إن الخبر المتواتر مع خروج ناقليه عند سامع الخبر عن الحق ، ومع اختلاف همم الناقلين ، واختلاف دواعيها يجوز أن يقع كذباً » [2].

كما « أن الإجماع ليس بحجة فى الشرع ، وكذلك القياس فى الأحكام الشرعية لايجوز أن يكون حجة ، وإنما الحجة فى قول الإمام » [3].

ويتضح من هذه الأقوال أن الشريعة النبوية تكون حجة على شريطة أن تكون محفوظة عند إمام شرعى ، استلمها بطريق شرعى عن إمام آخر وهكذا حتى الرسول عليه السلام .

بعد هذه النبذة التمهيدية عن كل من الكتاب والسنة ، يصح لنا الآن أن نتناول بالحديث القرآن ومنهجه فى الإيمان والاستدلال .

ومنهج القرآن فى الإيمان وتقرير أصوله وتحديد أطرافه قائم على فهم الطبيعة الإنسانية واعتبار حاجتها كى يتناسب بذلك مع الإنسان فى كل زمان ومكان ، وهو يشيد منهجه على قواعد أربعة :

١ - كقاعدة أولى : ما فى الفطرة من إحساس بالله وهذه يخاطبها بالأدلة النفسية .

٢ - كقاعدة ثانية : مافى العقل من إدراك للحق . وهذه يخاطبها بالأدلة العقلية .

٣ - كقاعدة ثالثة : مافى البديهة من التسليم ببادىء الرأى وأول النظر وهذه يخاطبها بالأدلة البديهية .

---

(١) البير نصرى نادر « فلسفة المعتزلة » ص ١٤٢ جـ ٢

(٢) البغدادى . الفرق بين الفرق. ص ٨٧

(٣) الشهرستانى . الملل والنحل . ص ٧٦ جـ ١

٤ – كقاعدة رابعة : ماف الإنسان من نقص باعتباره مخلوقا وهذه يطالبها بالسكوت .

والسكوت يأتى من ناحيتين :

(أ) السكوت عما ليس فى قدرة الإنسان معرفته . ويأتى السكون هنا من ناحية الله قال : ﴿ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾[١].

(ب) السكوت عما ليس فى وسع الإنسان التكلم فيه . ويأتى السكوت هنا من ناحية الرسول قال : « تفكروا فى خلق الله ولاتفكروا فى الله ، فإنكم لن تقدروه قدره » .

وعليه فمثل هذه الأمور إنما هى مما يسلم به تسليماً مطلقاً ، وهذا التسليم إنما هو فرض كفاية على المسلمين لافرض عين .

قال مولانا « شيخ الإسلام » ابن تيمية : « ومن الإيمان بالله الإيمان بما وصف به نفسه فى كتابه ، وبما وصفه به رسوله محمدًا ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ولاتكييف ولا تمثيل ، بل يؤمنون بالله سبحانه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير »[٢].

ولنتكلم الآن عن منهج القرآن فى الإيمان من حيث مخاطبته : للفطرة ، والعقل ، والبديهة .

١ – مخاطبة القرآن للفطرة :

إن القرآن يقرر أن الإيمان بالله شيء هو فى الفطرة الإنسانية : ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ﴾[٣] بل إن السموات والأرض لمفطورة كذلك : ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[٤].

---

(١) سورة الإسراء آية : ٨٥

(٢) ابن تيمية: العقيدة الواسطية ص ٧٠

(٣) سورة الروم : آية ٣٠

(٤) سورة فاطر : آية ١

ومن ثَمَّ فإن الفطرة تهدى إلى الإيمان بالله ، أما الكفر به فهو وليد العناد أو التقليد أو الجهل : ﴿ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ ﴾[1].

ويوجه الله تعالى الخطاب إلى هذه القاعدة بثلاثة أدلة .

(أ).أدلة نفسية : كدليل إبراهيم عليه السلام .

معلوم أن إبراهيم لم تعجبه آلهة قومه فجعل يلتمس إلهاً أعلى من الأصنام واتجه إلى النظام العلوى ؛ فلما رأى أن أشياء هذا النظام العلوى متغيرة لاتستقر على حال ، مما يتنافى وكمال الألوهية من جهة وحاجة الفطرة الإنسانية من جهة أخرى ، وثب عقل إبراهيم من التماس الحقيقة فى المتغير إلى التماسها فى الثابت الكامن وراء التغير ، فى الفاطر .

قال تعالى مخبراً عن إبراهيم عليه السلام : ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ ﴾[2]

ثم يقول الله تعالى :

﴿ وَلَقَدْ ءَاتَيْنَآ إِبْرَٰهِيمَ رُشْدَهُۥ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِۦ عَٰلِمِينَ ﴿٥١﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ ﴿٥٢﴾ قَالُوا۟

(١) سوروة ابراهيم : آية ١٠

(٢) سورة الأنعام ، الآيات : ٧٦ و٧٧ و٧٨ و٧٩

وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا لَهَا عَٰبِدِينَ ﴿٥٣﴾ قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُمْ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٥٤﴾ قَالُوٓا۟ أَجِئْتَنَا بِٱلْحَقِّ أَمْ أَنتَ مِنَ ٱللَّٰعِبِينَ ﴿٥٥﴾ قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلَّذِى فَطَرَهُنَّ وَأَنَا۠ عَلَىٰ ذَٰلِكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴾[1]

(ب) أدلة عاطفية : ترهيبية وترغيبية .

كقول تعالى :

﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿٣٩﴾ أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِى بَحْرٍ لُّجِّىٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ۚ ظُلُمَٰتٌۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا ۗ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴾[2].

أو كما قال :

﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا۟ وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِى كُلَّ كَفُورٍ ﴿٣٦﴾ وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ ۚ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَآءَكُمُ ٱلنَّذِيرُ ۖ فَذُوقُوا۟ فَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِن نَّصِيرٍ ﴾[3].

---

(١) سورة الأنبياء : آية ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦

(٢) سورة النور . الآيتان : ٣٩ ، ٤٠

(٣) سورة فاطر : الآيتان : ٣٦ ، ٣٧

وكقوله تعالى :

﴿ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلْقُلُوبُ وَٱلْأَبْصَٰرُ ۝٣٧ لِيَجْزِيَهُمُ ٱللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا۟ وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾[1].

وكما قال :

﴿ جَنَّٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ ۝٣٣ وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَذْهَبَ عَنَّا ٱلْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ ﴾[2].

ولما كان وجود الله أمراً فطرياً فى الإنسان وليس غريباً عليه ، كان لهذه الأدلة العاطفية وما تنطوى عليه من ترهيب وترغيب أكبر الأثر فى الرجوع به إلى الطريق السوى إذا حاد عنه .

(ح) أدلة الافتقار والاحتياج .

مثل قوله : ﴿ وَإِذَا مَسَّ ٱلنَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا۟ رَبَّهُم مُّنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَآ أَذَاقَهُم مِّنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ ﴾[3].

---

(١) سورة النور : الآيتان : ٣٧ ، ٣٨

(٢) سورة فاطر : الآيتان : ٣٣ ، ٣٤

(٣) سورة الروم : آية ٣٣

وقوله : ﴿ وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَـٰنَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُۥ نِعْمَةً مِّنْهُ نَسِىَ مَا كَانَ يَدْعُوٓا۟ إِلَيْهِ مِن قَبْلُ ﴾[1].

وقوله : ﴿ فَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَـٰنَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَـٰهُ نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلْمٍ ﴾[2].

وقوله : ﴿ وَإِذَا مَسَّ ٱلْإِنسَـٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَآئِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُۥ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَآ إِلَىٰ ضُرٍّ مَّسَّهُۥ ﴾[3].

وأمثال هذه الأدلة كثيرة فى القرآن ، وهى تصف لنا واقعاً فطرياً إنسانياً للغاية ، يتلخص فى أن الإنسان عند الشدة والضيق والوقوع فى الأخطار المهلكة يفزع إلى قوة أخرى ، وهو لايتضرع إلى هذه القوة التى تهدده بل يتضرع إلى قوة فوقها . ولايمكن أن يكون هذا الواقع الفطرى عبثاً بل هو نتيجة لعملية فكرية غير صريحة تأخذ صورة هذا الإحساس المتمثل فى وَلَهِ النفوس وفَزَع القلوب ، تماماً كما يفزع الطفل إلى صدر أمه ضرورة وخِلقة .

ومن المعروف فى النظريات المتعلقة بنشأة الإيمان بالله ، وفيما يسمى بوجه عام بفلسفة الأديان أن شعور الإنسان بالافتقار والاحتياج إلى قوة عظمى أساس من الأسس التى تقوم عليها نشأة العقيدة الإلهية .

٢ – مخاطبة القرآن للعقل :

إن القرآن يحسب للعقل حسابه ويقيم له وزنه فى التوصيل إلى معرفة الحقيقة عن طريق الإيمان القائم على التفكير والعلم والبرهان . ولقد حث القرآن حثاً صريحاً على التشوف والتفكر مما نجده فى أكثر من آية .

---

(١) سورة الزمر : آية ٨

(٢) سورة الزمر : آية ٤٩

(٣) سورة يونس : آية ١٢

قال عز من قائل : ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ مَنَامُكُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱبْتِغَآؤُكُم مِّن فَضْلِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ ﴿٢٣﴾ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَيُحْىِۦ بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٤﴾ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ إِذَآ أَنتُمْ تَخْرُجُونَ ﴾ (1).

ويقول الصنعانى : إنَّ « هذه الآيات تدل على قدرة الله وتنظيمه للعالم ونعمته وقدرته على الناس ، مما يدل على أن الله عز وجل جعلها نبراساً يهتدى به الناس فى كل زمان ومكان ، ويبحث الناس فيه فى كل زمان ومكان » (2).

وذكر الصنعانى فى كتابه « ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان » أن فى القرآن خمسمائة آية من هذا النوع .

---

(1) سورة الروم : الآيات ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥

(2) الصنعانى : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ٨٤

وبالجملة يمكن القول بأن القرآن يريد من الإنسان الوصول إلى الإيمان عن طريق النظر فى ناحيتين أساسيتين :

الأولى : ناحية الطبيعة :

كما فى قوله : ﴿ وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴾ (١).

الثانية : ناحية الإنسان :

كما فى قوله : ﴿ وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ (٢).

وكقوله فى الناحيتين معاً :

﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْءَافَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾ (٣).

٣ – مخاطبة القرآن للبديهة .

إن القرآن يعتمد على مخاطبة العقل السليم بمقدمات بديهية يستدل منها على نتائج بأدلة أشبه ماتكون بالمنطقية . من ذلك هذه الآيات القصيرة التى تبدو فى صورة استفهام يقصد منه إنكار مايتضمنه الاستفهام ، ولابد أن يؤدى الجزء الأول إلى الأخير .

﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ۝٣٥ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴾ (٤).

أم خلقوا من غير شىء ؟ الجواب كلا ؛ لأن كل معلول له علة .

---

(١) سورة الذاريات ، آية ٢٠

(٢) سورة الذاريات ، آية : ٢١

(٣) سورة فصلت : آية : ٥٣

(٤) سورة الطور ، الآيتان : ٣٥ و٣٦

أم هم الخالقون ؟

الجواب كلا : فبداهة ليسوا الخالقين لأنفسهم .

أم خلقوا السموات والأرض ؟ الجواب كلا ؛ لأن غير الخالق نفسَه غَيْرُ خالقٍ غيرَه بَلْه ماهو أكبر منه .

وأخيراً يؤدى التسلسل المنطقى بالواعى المستنير إلى القول بأن من خلق السموات والأرض اللتين هما أكبر من الإنسان ، لابد أن يكون موجوداً على الحقيقة والتمام .

وقل مثل هذا من وجه آخر فى آية مثل هذه الآية :

﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[1].

لكنهما لم تفسدا إذن لايوجد فيهما إلا الله .

ولقد أمكن تفصيل القول فى هذا الدليل ووضعه في صورة منطقية أكثر تنظيما والانتهاء من هذا كله إلى دليل ممتاز فى وحدانية الله سماه المفكرون الإسلاميون بدليل التمانع أو الممانعة ، والتغالب أو المغالبة ، ومؤداه : أن وحدة نظام الكون ، وحفظ هذا النظام ، ووحدة التدبير فيه كل ذلك يحتم أن يكون المدبر واحداً ؛ لأنه لو كان هنالك أكثر من مدبر وأراد واحد منهم شيئاً على الأقل على نحو معين ، وأراد هذا الشيء آخر على نحو مخالف — لأدى ذلك إما إلى نفوذ إرادة أحدهما فكان هذا هو الإله الحق ، وإما إلى بطلان إرادتهما معا فلم يكن أحد منهما إلـٰها ، وإما إلى نفوذ الإرادتين معا فأدى ذلك إلى وقوع شيء واحد على نحوين مختلفين فى وقت واحد وهذا محال ؛ وإذن فلابد أن يكون المدبر واحداً .

وهناك أدلة من هذا القبيل ولكن على صورة أخرى كما فى هذه الآيات :

---

(١) سورة الأنبياء ، آية : ٢٢

﴿ أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ أَنْهَٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِىَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (1).

﴿ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴾ (2).

﴿ أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَمَن يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦٓ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ تَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ (3).

﴿ أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ (4).

كان هذا هو منهج القرآن فى الإيمان ، فما منهجه إذن فى الاستدلال ؟

منهج القرآن فى الاستدلال :

قال يحيى بن حمزة : « إن أكثر القرآن مشتمل على ذكر الأدلة وشرحها » (5).

وهاهو مولانا ابن تيمية (6)، يكشف عن هذه الأدلة المكونة لهذا المنهج .

قال : إن أصول الدين تنقسم قسمين :

---

(1) سورة النمل : آية ٦١

(2) سورة النمل : آية ٦٢

(3) سورة النمل : آية ٦٣

(4) سورة النمل : آية ٦٤

(5) الصنعانى : ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ١٩

(6) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ص ١٣ ، ١٤ ، ١٥ جـ ١

١ – مسائل يجب اعتقادها ، ويجب أن تذكر قولا أو تعمل عملا كمسائل التوحيد والصفات والقدر والنبوة والمعاد . ولقد بين الرسول ﷺ هذا القسم بياناً شافياً قاطعاً للعذر عن طريق الكتاب والسنة .

٢ – دلائل هذه المسائل ، يظن البعض أن الشرع يدل بطريق الخبر الصادق ، فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر . ولكن الأمر ما عليه سلف الأمة وأهل العلم والإيمان من أن الله سبحانه وتعالى بيَّن من الأدلة العقلية التى يحتاج إليها فى العلم ، وذلك كالأمثلة المضروبة التى ذكرها فى كتابه والتى قال فيها :

﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ﴾ [١].

فإن الأمثلة المضروبة هى الأقيسة العقلية ، سواء أكانت قياس شمول ، أو قياس تمثيل ، ويدخل فى ذلك مايسمونه براهين ، وهى القياس الشمولى المؤلف من المقدمات اليقينية .

ومما يوضح هذا أن العلم الإلهى لايجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلى يستوى فيه الأصل والفرع ، ولا بقياس شمولى يستوى فيه أفراده ؛ فإن الله سبحانه « ليس كمثله شىء » فلا يجوز أن يمثل بغيره ، ولايجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية واحدة يستوى أفرادها.ويستعمل هنا « قياس الأولى » سواء أكان تمثيلا أو شمولاً ، كما قال تعالى : ﴿ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٧﴾ ﴾[٢].

مثل أن يعلم أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لانقص فيه بوجه من الوجوه – وهو ماكان كمالا للموجود غير مستلزم العدم – فالواجب القديم أولى به . وكل كمال لانقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق ، المربوب ، المعلول ، فإنما استفاده من خالقه وربه ومدبره فهو أحق به منه ، وأن كل نقص

(١) سورة الزمر ، آية : ٢٧ .

(٢) سورة الروم : آية : ٢٧

وعيب فى نفسه وهو ماتضمن سلب هذا الكمال ، إذا وجب نفيه عن شيء ما من المخلوقات وأنواع الممكنات والمحدثات ، فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى ، وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود ، وأما الأمور العدمية فالممكن المحدث بها أحق .

﴿ أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ (١٩) وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ (٢٠) أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ (٢١) تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴾ [1].

فبين سبحانه : أن الرب الخالق أولى بأن ينزه عن الأمور الناقصة منكم ، فكيف تجعلون له ماتكرهون أن يكون لكم ، وتستحيون من إضافته إليكم مع أن ذلك واقع لا محالة ؛ ولا تنزهونه عن ذلك وتنفونه عنه ، وهو أحق بنفى المكروهات المنقصات !

إن قياس الأولى يدل على أنه ثبت له من صفات الكمال التى لانقص فيها أكمل مما علموه ثابتاً لغيره مع التفاوت الذى لايضبطه العقل ، فما يثبت لله أعظم مما يثبت لكل ماسواه بما لايدرك قدره أبدا ولهذا ينبغى اختيار الأسماء التى تطلق عليه بطريق التشكيك لابطريق الاشتراك اللفظى ، ولا بطريق الاشتراك المعنوى الذى تتماثل أفراده ، بل بطريق الاشتراك المعنوى الذى تتفاضل أفراده . ويشبه ابن تيمية هذا بلفظ البياض يطلق على الشديد كبياض الثلج ، وعلى ماهو أخف كبياض العاج .

وهذا الأمر يحدث أيضاً فى سائر أسمائه وصفاته التى تطلق على الخالق والمخلوقات .

ولقد اختلفت الفِرَق : هل صفات الله وأسماؤه وغيرها حقيقة فى الخالق مجاز فى المخلوق ، أم المسألة بالعكس ، أم أنها حقيقة فى الاثنين ؟

---

(١) سورة النجم : الآيات ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢

وبعد أن تكلم « شيخ الإسلام » عن « قياس الأولى » عاد فتكلم عن « طريق الآيات » وبذلك يكتمل منهج القرآن فى الاستدلال .

يرى ابن تيمية أن دليل الآية ، ويعبر عنها بالعلامة ، هو « استدلال بجزئى على جزئى لتلازمهما وليس ذلك من قياس التمثيل » [1].

« فهو العلم باستدلال جزئى على جزئى ملازم له ، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ، ومن عدمه عدمه . طلوع الشمس آية على وجود النهار ، فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار ومعجزات محمد ﷺ آية على نبوته ، فنفس العلم بثبوت تلك المعجزات يوجب العلم بثبوت نبوة محمد ﷺ والعلم بثبوت نبوة محمد ﷺ لايوجب أمراً كليا مشتركا بينه وبين غيره ؛ لأن هذه المعجزات خاصة به وحده . وكذلك آيات الله ، نفس العلم بها يوجب العلم بذاته . وهذا العلم لايوجب علماً مشتركاً بين الله وغيره » [2].

والسبب فى قول ابن تيمية إن دليل الآية ليس من قياس التمثيل « إن دليل الآية يشبه فى الحقيقة مسلك الدوران فى مباحث العلة الأصولية ، أى دوران المقدم أو العلة وجوداً وعدماً ، وهو مايسميه المحدثون قانون التلازم فى الوقوع وفى التخلف . وهذا مايوضح لنا الاختلاف الشديد بين طريقى الآية والتمثيل الأرسطاطاليسى .

« وإذا كانت الآية تختلف اختلافاً جوهرياً عن القياس الأرسطاطاليسى فإنها تخالف أيضاً التمثيل الأرسطاطاليسى » [3].

ثم يقول ابن تيمية : إن « العلم بكون هذا مستلزماً لهذا هو جهة الدليل . فكل دليل فى الوجود لابد أن يكون مستلزماً للمدلول » [4].

---

(١) جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ٢٦٣
(٢) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٩٥
(٣) على سامى النشار . مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٩٦
(٤) جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام .

نعم إن « الآية – وهى العلم باستلزام المعين للمعين المطلوب – أدق وأقرب إلى الفطرة من القياس المنطقى الذى ينتقل العقل فيه من حكم كلى عام إلى أحكام جزئية . إن طريق الفكر عند ابن تيمية – كما هو عند المتكلمين – هو استلزام الدليل للمدلول ، أو هو استلزام معين لمعين .

وإذا كان هناك علم كلى ، فإنه ينشأ من العلم الجزئى ، فيلزم من وجود الخاص وجود العام . كما يلزم من وجود هذا الإنسان وجود الإنسان ومن وجود هذا الإنسان وجود الإنسانية »[1].

هكذا تكلم « شيخ الإسلام » عن منهج القرآن فى الاستدلال ، وكان عرضنا له خاصة من خلال كتابه عن موافقة المعقول للمنقول صراحة .

وأخيراً ترك ابن تيمية بما كتبه عن المنطق تراثاً علمياً لايقدر ، وقام بمحاولة لانجد لها شبيهاً فى تاريخ العصور ، بحيث يقول الأستاذ مصطفى باشا عبد الرازق : « إن الدراسات المنطقية لو سارت منذ عهد ابن تيمية على نهجه فى النقد بدل الشرح والتعمق ، لكنا بلغنا بها من الرقى مبلغاً عظيماً »[2].

وبعد .. فهذا هو منهج القرآن فى الإيمان والاستدلال ، وحسبنا القول المشهور للفخر الرازى : « تتبعت الطرق الكلامية ، والمذاهب الفلسفية فما وجدتها تروى غليلا أو تشفى عليلا ووجدت أقرب الطرق .. القرآن » .

فإن كنت قد أشرت إليه عابراً ؛ لأن مهمتى تقتصر على إحيائه ، فإنى أرجو أن يتهيأ من رجال الإسلام من يقف عنده ويخرجه إخراجاً كاملا .

وإنى لفى غاية الشوق لرؤية هؤلاء الرجال .

---

(١) على سامى النشار . مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٩٥ ــ ص ٢٥٢

(٢) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١٩٩

الفصل الثانى

مناهج البحث عند متكلمى الإسلام

أشرنا فيما أسلفنا إلى علم الكلام : تعريفه ، ونشأته ، ومكانته ، وأرى أن نكتفى بهذا القدر .

« والذى يعنينا اعتقاده أن الدين الإسلامى دين توحيد فى العقائد ، لا دين تفريق فى القواعد ، العقل من أشد أعوانه ، والنقل من أقوى أركانه ، وما وراء ذلك فنزغات شياطين ، وشهوات سلاطين ، والقرآن شاهد على كل بعمله ، قاض عليه فى صوابه وخطله » [1].

وعليه ، فإذا كنا قد تكلمنا عن النقل بشطريه : الكتاب والسنة ، بقى أن نتكلم عن العقل بوجه عام فيكتمل بذلك التعرف على القطبين المؤلفين لمدار علم الكلام .

فدوائر علم الكلام الثلاث الكبرى قد تقرر مصيرها من خلال موقفها بإزاء ذينك القطبين : فمذهب المعتزلة قام على منهج يؤثر العقل ويعمل على مطابقة ما بالنقل لما بالعقل ، فى حين قام مذهب السلف على منهج يؤثر النقل ويعمل على مطابقة ما بالعقل لما بالنقل ، وبين المذهبين قام مذهب الأشاعرة بمنهج يربط بين هذا وذاك .

---

(١) محمد عبده : رسالة التوحيد : ص ٢٣ .

نقول إن المعتزلة ذهبوا « إلى تقرير سلطة العقل فى معرفة جميع الأحكام الدينية حتى ماكان منها فروعاً وعبادات » [1].

« فأخذ المتمسكون بمذاهب السلف يناضلونهم معتصمين بقوة اليقين ، وإن لم يكن لهم عضد من الحاكمين » [2].

« إلى أن جاء الشيخ أبو الحسن الأشعرى فى أوائل القرن الرابع وسلك مسلكه المعروف وسطاً بين موقف السلف وتطرف من خالفهم ، وأخذ يقرر العقائد على أصول النظر » [3].

ولقد كان فى اختلافهم خصوبة ، كما كان فيه ثراء ؛ فهو الاختلاف الخلاق الذى أثمر تراث الإسلام .

« وعلى هذا كان النزاع بين ماتطرف من نظر العقل ، وماتوسط أو غلا من الاستمساك بظاهر الشرع ، والكل على وفاق ، على أن الأحكام الدينية واجبة الاتباع : ما تعلق منها بالعبادات والمعاملات وجب الوقوف عنده ، ومامس بواطن القلوب وملكات النفوس فرض توطين النفس عليه » [4].

العقل من حيث تعريفه :

يقول الجرجانى صاحب « التعريفات » : « جوهر مجرد عن المادة فى ذاته ، مفارق لها فى فعله .. وقيل : العقل جوهر روحانى خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان ، وقيل : العقل نور فى القلب يعرف الحق والباطل ، وقيل : العقل قوة للنفس الناطقة ، وهو صريح بأن القوة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة ، وأن الفاعل فى التحقيق هو النفس ، والعقل آلة لها بمنزلة السكين بالنسبة إلى القاطع ، وقيل العقل والنفس والذهن واحد إلا أنها سميت عقلا لكونها مدركة ، وسميت نفساً لكونها متصرفة ، وسميت ذهناً لكونها مستعدة للإدراك » [5].

(١) محمد عبده : رسالة التوحيد ص ١٤
(٢) المصدر نفسه : ص ١٥
(٣) المصدر نفسه : ص ١٧ ، ١٨
(٤) المصدر نفسه : ص ١٦ ، ١٧
(٥) الجرجانى : التعريفات ص ١٠١

العقل من حيث وظيفته :

يقول التهانوى صاحب « كشاف اصطلاحات الفنون » :

« وعمله إدراك شيء لم يعرضه العوارض الجزئية الملحقة بسبب المادة فى الوجود الخارجى من الكم والكيف والأين والوضع وغير ذلك ، وحاصله إدراك شيء كلى أو جزئى مجرد عن اللواحق الخارجية وإن كان التجرد حصل بالتجريد فإن المجردات كلية كانت أو جزئية معقولة ، لكنها محتاجة إلى الانتزاع والتجريد عن العوارض الخارجية المانعة من التعقل،وأما الماديات الجزئية فلا تتعقل بل إن كانت صوراً تدرك بالحواس وإن كانت معانى فبالوهم النابع للحس الظاهر » [١].

العقل من حيث موضوعاته :

يقول الجيلانى صاحب « توفيق التطبيق » .

« اعلم أن كل مايتصور فى العقل إما ضرورى الوجود باعتبار أنه فى الخارج ، أو ضرورى العدم فى الخارج ، أو لم يكن ضرورى الوجود والعدم فى الخارج بل له فى حد ذاته فى الخارج صلاحية الوجود والعدم ويسمى الأول واجباً ، والثانى ممتنعاً ، والثالث ممكناً » [٢].

العقل من حيث إدراكاته :

يقول يوسف كرم صاحب « العقل والوجود » :

« إنه قوة فى الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية » [٣].

« يدرك العقل أولا ماهيات الماديات أى كنهها لا ظاهرها ويدرك ثانيا معانى عامة كالوجود ، والجوهر ، والعرض ، والعلية والمعلولية ، والغاية والوسيلة ، والخير والشر ، والفضيلة والرذيلة ، والحق والباطل . ويدرك ثالثاً علاقات أو نسباً

---

(١) التهانوى ، كشاف اصطلاحات الفنون ص ١٠٢٦

(٢) الجيلانى : توفيق التطبيق ص ٩

(٣) يوسف كرم . العقل والوجود ص ٤

كثيرة : كالعلاقة بين أجزاء الشيء الواحد ، وعلاقات الأشياء فيما بينها ، وعلاقات المعاني التي ذكرناها الآن ، والعدد والترتيب : فهذه المدركات غير مادية فلا ينفذ الحس إليها بحال ، وليست العلاقة أو النسبة موجوداً واقعياً ، وإنما الموجود طرفاها ، فإدراكها إدراك معنى غير مادى . ويدرك العقل رابعاً مبادىء عامة فى كل علم وفى العلوم إجمالا ، وليس فى التجربة شيء عام . ويدرك خامساً وجود موجودات غير مادية ، كالنفس والله وخصائصهما الذاتية ، وذلك بالاستدلال بالمحسوس على المعقول أو بالمعلول البادى للحواس على العلة الخفية عليها . وسادساً وبالاستدلال أيضاً يؤلف الفنون والعلوم ، مما لامثيل له عند الحيوان الأعجم مع حصوله على المعرفة الحسية » [1].

بعد أن تعرفنا على قطبى النقل والعقل بقى لنا أن نتعرف على علاقتهما بمذاهب : المعتزلة ، والسلف ، والأشاعرة ؛ لنعرف موقف كل من الاثنين الآخرين .

---

(١) يوسف كرم : العقل والوجود ص ٤

(٢) الشهرستانى . الملل والنحل ص ٥٦ جـ ١

العقل والنقل :

قال الشهرستانى : « وقال أهل العدل . المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل »[1].

وقال السيوطى : « أما سائر الفرق فطلبوا الدين لابطريقه ؛ لأنهم رجعوا إلى معقولهم وخواطرهم وآرائهم ، فطلبوا الدين من قبله . فإذا سمعوا شيئا من الكتاب والسنة عرضوه على معيار عقولهم فإن استقام قبلوه ، وإن لم يستقم فى ميزان عقولهم ردوه ، فإن اضطروا إلى قبوله حرفوه »[1]لعله قد تبين من ذينك القولين مدى احتفال المعتزلة بالعقل ، واحترامهم له كمصدر للمعرفة وكمعيار لامتحان المعارف .

ولعلك بالغ بهذا المدى منتهاه إذا وقفت على بعض تعريفاتهم لهذا المصدر ولذاك المعيار ، قال أبو الهذيل العلاف مُعرِّفاً العقل كمصدر بأنه « القوة على اكتساب العلم ، وبأنه القوة التى يفرق الإنسان بها بينه وبين باقى الأشياء »[2].

وقال معرفاً إياه كمعيار « إننا نميز الأشياء الواحد من الآخر بواسطة العقل ، والعقل الحسى إنما نسميه عقلا بمعنى أنه معقول »[3]وغاية مايقال فى هذين القولين ، أن أبا الهذيل يميز العقل عن المحسوسات عينها ويعترف له بالقدرة على اكتساب العلم وبالقدرة على تحويل المحسوس إلى معقول ونقل مافى الأعيان إلى الأذهان .. فإذا كان ذلك كذلك وكان العلم يقوم على الكليات ، كان العقل بذلك هو القدرة على تعميم الجزئيات والوصول إلى الكليات واستخلاص القانون العام ، ناهيك عما يضيفه العلاف إلى العقل من قدرة على إدراك العلاقات بين الجزئيات والشيئيات فيكون مفارقاً لهذه الأخيرة ، مدركا الكل والمجرد ؛ لأن العلاقات ليست سوى معانٍ مجردة .

---

(١) جلال الدين السيوطى . صون المنطق والكلام عن فن المنطق و الكلام ص ١٦٦

(٢) البير نصرى نادر . فلسفة المعتزلة ص ٣٤ جـ ٢

(٣) المصدر نفسه ص ٣٤ جـ ٢

ويأتى الجبائى – مفكر المعتزلة العظيم – بوظيفة جديدة للعقل مؤداها أنه يرشد الإنسان سواء السبيل حتى لايكون كالمجنون فيما يصدر من تصرفات ، زد على ذلك قوله إن « العقل هو العلم » [1].

وهكذا يخلص الجبائى إلى أن العقل جامع لوظيفتى النظر والعمل . وبالجملة ، يرى المعتزلة فى العقل مصدراً للمعرفة ، ومعياراً للمعارف فيقبل أو يرفض مايراه أهلا لذاك أو لذلك .

على أن المعتزلة أو عقليِّي الإسلام أو بروتستانه كما يسمون أحياناً ، لاينكرون النقل ، ولكنهم يقولون : إنه لايصح أن يجىء النقل مخالفاً للعقل بأى حال من الأحوال . ولو أن خلافا ظاهرياً تبدى بين المنقول والمعقول ، لزم تأويل الأول على ضوء الثانى فليس ثمة مايعارض العقل أبداً .

فمثلا « النظام ذو نزعة نقدية فى تفكيره، فهو يتناول مايصل إليه علمه ويزنه بميزان العقل وعلى هذا الأساس يقبله أو يرفضه ، وهو على هذا الأساس يصحح الحديث أو يزيفه ويتأول نصوص القرآن ، وهو فى كل أبحاثه يحكم العقل ، وهو أداته ، ولايعتمد على النص بقدر مايعتمد على العقل » [2].

ولم يكن للعقل عندهم هذا المقام الرفيع الذى تقاس به آيات الدين ومعطيات العلم فحسب ، بل قالوا بالتزامات عديدة يستلزمها وجود العقل فى الإنسان ؛ منها مثلا معرفة الله قال الشهرستانى : « ويجب معرفة الله بالدليل من غير خاطر ، ومن قصر المعرفة استوجب العقوبة أبداً » [3].

ولقد « وافق النظام جمهور المعتزلة ولاسيما أبو الهذيل العلاف فى أن الإنسان إذا كان عاقلا قادراً على النظر ، وجب عليه معرفة الله بالنظر والاستدلال » [4].

---

(١) البير نصرى نادر : فلسفة المعتزلة ص ٣٥ جـ ٢

(٢) محمد عبد الهادى أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام ص ٥٢

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٦٩ جـ ١

(٤) محمد عبد الوهادى أبو ريدة : إبراهيم بن سيار النظام ص ٨٦

ويضيف أبو الهذيل قوله : « إنه يلزمه فى الحالة الثانية من معرفته بنفسه أن يأتى مع معرفته بتوحيد الله سبحانه وعدله بمعرفة جميع ماكلفه الله تعالى فعله ، حتى إن لم يأت بذلك كله فى الحالة الثانية من معرفته بنفسه ومات فى الحالة الثالثة ، مات كافراً وعدواً لله مستحقاً للخلود فى النار » [1].

ويضيف بشر بن المعتمر قوله : « عليه أن يأتى بالمعارف العقلية فى الحالة الثالثة مع معرفته بنفسه ؛ لأن الحالة الثانية حال نظر وفكر ؛ فإن لم يأت بها فى الحالة الثالثة مات كافراً وعدواً لله مستحقاً للخلود فى النار » .

وهكذا رأت المعتزلة أن الدليل العقلى دليل وجوبى إلزامى ، واجب على العاقل ملزم به ، وإلا استحق غير الواصل به إلى الله عذاب الحريق .

وليس هذا فحسب بل إن العقل قادر أيضاً على امتحان الأمور الأخلاقية ، والتمييز بين الحسن والقبيح بقوته الذاتية وحدها وحتى قبل ورود الشرع .

قال الشهرستانى عن العقل : « ويعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح فيقدم على الحسن كالصدق والعدل ، ويعرض عن القبيح كالكذب والجور » [2].

ناهيك عما قالوا به من طاعات لايقصد بها وجه الله ، ولا التقرب إليه كالقصد إلى النظر الأول .

التوفيق :

قلنا ونقول : إنه قد كان يبدو للمعتزلة فى بعض الأحاديث تعارض ظاهرى بين النقل والعقل ، فكان لزاماً عليهم أن يوفقوا بين القطبين ليصونوا العقل مع عدم الإخلال بتعليم الدين .

من ذلك التعارض الظاهرى الذى بدأ بين بعض الآيات وبين بعض الآراء فى مشكلة تناهى الأشياء . فهم مع اتفاقهم على وجوب التناهى من حيث الأول

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٧٨

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٧٠ جـ ١

والبداية ؛ لأن هذا من مسلمات الدين الصريحة، وهو رأى طبيعى من وجهة نظر الدين بوجه عام – اختلفوا فى مسألة التناهى من حيث الآخر والنهاية .

فأما جهم بن صفوان – وإنما نجيء على ذكره بالعرض ولا بالذات – « فإنه ذهب إلى وجوب فناء كل شيء حتى الجنة والنار ومن فيهما ، بحيث يبقى الله وحده بعد زوال العالم كما كان وحده قبل خلق العالم ؛ وجهم يرى وجوب ذلك وأنه هو معنى الآية القرآنية : « هو الأول والآخر » [(1)].

« أما الإسكافى والنظام فيذهبان إلى أن المحدثات – العالم أو الحركة أو الزمان – وإن كان لها بحكم الضرورة والدليل العقلى بداية فإنه لايتحتم أن تكون لها نهاية ؛ لأن هذا رهن بمشيئته الله ، فهو إن شاء أبقاها بقاء الأبد . يقول الإسكافى مثلا : « إنما تبتدأ الأشياء وتستأنف من أوائلها لا من أواخرها ؛ فلو لم يكن لها أول تبتدىء منه لاشيء قبله ، استحال وقوع شيء منها ؛ وفى صحة وجودها مايدل على أن لها أولا ابتدأت منه . وإن كان المبتدىء لها من لايجوز عليه التغير ، جاز أن يديمها أبداً ولا يقطعها » ويقول : « فى إيجاب حركة قبل حركة لا إلى أول إيجاب أن الفاعل لم يسبق فعله ولم يكن قبله ؛ وهذا محال وليس فى إيجاب أن فعلا بعد فعل لا إلى آخر إيجاب أن الفاعل لم يتقدم فعله ولم يكن قبله » [(2)].

« أما أبو الهذيل العلاف فقد كان يرى أن المحدثات يجب أن تتناهى من آخرها كما أنها متناهية من أولها ؛ لأنه لو أمكن أن تكون لا متناهية من آخرها لما كان هناك ما يمنع أن تكون لامتناهية من أولها ، « وكما يستحيل فى الماضى دورات لانهاية لها فكذلك فى المستقبل وتناهى المحدثات – إلى جانب أدلة نقلية معروفة عند أبى الهذيل – هو عند هذا المفكر نتيجة دليل استنباطى نظرى يصوغه أبو الهذيل على الوجه التالى « وجدت المحدثات ذات أبعاض ؛ وما كان كذلك

---

(١) محمد عبد الهادى أبو ريدة : رسائل الكندى الفلسفية ص ٢٩
(٢) المصدر نفسه ص ٢٩

فواجب أن يكون له كل وجميع . ولو جاز أن تكون أبعاض لا كل لها ، جاز أن يكون كل وجميع ليس بذى أبعاض . فلما كان هذا محالا ، كان الأول مثله » . ولذلك ذهب أبو الهذيل إلى أن هذا العالم لابد أن يرد عليه فى اليوم الآخر سكون دائم بعد اجتماع الآلام والسعادات فى أهل الآخرة » [1].

قال : « إن حركات أهل الخلدين تنقطع ، وإنهم يصيرون إلى سكون دائم لايقدرون على تحريك شىء من أعضائهم ولا على البراح من مواضعهم ، وفى ذلك السكون تجتمع اللذات لأهل الجنة ، وتجتمع الآلام لأهل النار ، فيظلون إلى الأبد ساكنين كالجماد متلذذين » [2].

« والذى دعا أبا الهذيل إلى هذا الرأى هو حرصه على إمكان إقامة الدليل على وجود الله الواحد القديم ، ورغبته فى تحاشى كل مامن شأنه أن يشترك مع الذات الإلهية فى صفة اللاتناهى » [3].

ذلك هو منهج المعتزلة : أصالة وطرافة وابتداع وابتكار .

---

(١) محمد عبد الهادى أبو ريدة . رسائل الكندى الفلسفية ص ٢٩

(٢) زهدى حسن جاد الله رسالة فى المعتزلة ص ٥٦

(٣) محمد عبد الهادى أبو ريدة . رسائل الكندى الفلسفية ص ٣٠

منهج السلف

النقل والعقل :

قال الإمام أحمد بن حنبل فى نبذة عن العقيدة [1]: « ثم بعد كتاب الله ، سنة النبى ﷺ ، والحديث عنه ، وعن المهديين أصحاب النبى ﷺ والتصديق بما جاءت به الرسل ، واتباع سنة النجاة ، وهى التى نقلها أهل العلم كابرًا عن كابر » [2].

ويضيف ابن تيمية تلميذ ابن حنبل « فإن الشرع قول المعصوم الذى لايخطىء وخبر الصادق الذى لايقول إلا حقاً ، وأما آراء الرجال فكثيرة التهافت والتناقض ، فأنا لا أثق برأيى وعقلى فى هذه المطالب العالية الالهية ، ولايخبر هؤلاء المختلفين المتناقضين الذين كل منهم يقول بعقله ما يعلم أنه باطل ،فما من هؤلاء أحد إلا وقد علمت أنه يقول بعقله مايعلم أنه باطل بخلاف الرسل ، فإنهم معصومون ، فأنا لا أقبل قول هؤلاء إن لم يزك قولهم ذلك المعصوم خبر الصادق المصدوق ، ومعلوم أن هذا الكلام أولى بالصواب ، وأليق بأولى الألباب » [3].

ويضيف السيوطى تلميذ ابن تيمية « وأما أهل الحق فجعلوا الكتاب والسنة إمامهم ، وطلبوا الدين من قِبَلِهِمَا ، وما وقع لهم من معقولهم وخواطرهم عرضوه على الكتاب والسنة ، فإن وجدوه موافقاً لهما قبلوه ، وشكروا الله عز وجل حيث أراهم ذلك ووقفهم عليه ، وإن وجدوه مخالفاً لهما تركوا ماوقع لهم وأقبلوا على الكتاب والسنة » [4].

وأخيراً يقول الصنعانى : « واعلم أن فصل مابيننا وبين المبتدعة هو مسألة

---

(١) انظر تحقيق الكتاب للأستاذ حامد الفقى بعنوان « الصلاة وبها نبذة عن العقيدة » .

(٢) أحمد بن حنبل . الصلاة وبها نبذة عن العقيدة ص ٤٢

(٣) ابن تيمية .. موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ص ١١٠ جـ ١

(٤) جلال الدين السيوطى ، صون المنطق و الكلام عن فن المنطق والكلام ص ١١٦.

التعقل ؛ فإنهم أسسوا دينهم على المعقول وجعلوا الاتباع والمأثور تبعاً له ، وأما أهل السنة فقالوا : الأصل فى الدين الاتباع » [1].

وبعد : فلعلك واجد فيما بسطنا مدى احتفال أهل السلف بالنقل كتاباً وسنة ، فمنهما تتبع الحقائق ، وعليهما يعول فى الوقوف على الدقائق .

على أن السلف وإن قدموا النقل فهم لايلغون العقل ، وإن قبلوا العقل فهم يجعلون له مدى لايتجاوزه ، وحداً لايتعداه .

إذاً ليكن العقل على « قدر ما ورد به الكتاب والسنة لينال المؤمن بذلك زيادة اليقين وثلج الصدر وسكون القلب » [2].

فهم يعترفون بالعقل ، وباستخدامه فى معرفة الله ، وبلوغ التوحيد ، وتصديق الرسول فى الحدود التى رسمها النقل ، فلا كلام إلا فيما أمر الله بالكلام فيه ، وبالمنهج الذى أشار إليه إنْ فى الإيمان أو فى الاستدلال ولو أن تعارضاً ظاهريا بدا بين القطبين ، فالنقل أولى بالشهادة له والتسليم به . يقول « شيخ الإسلام » ابن تيمية : « إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع ؛ لأن العقل مصدق للشرع فى كل مايخبر به ، والشرع لم يصدق العقل فى كل ما أخبر به ، ولا العلم بصدقه موقوف على كل مايخبر به العقل » [3].

أما « وقد قامت الأدلة اليقينية على نبوات الأنبياء وأنهم قد يعلمون بالخبر مالا يعلم إلا بالخبر ، وكذلك يعلمون غيرهم بخبرهم ، ونفس النبوة تتضمن الخبر فإن النبوة مشتقة من الإنباء وهو الإخبار بالمغيب فإن النبى يخبر بالغيب ويخبرنا بالغيب » [4].

---

(١) المصدر نفسه ص ١٨٢
(٢) المصدر نفسه ص ١٧١
(٣) ابن تيمية . موافقة صحيح المنقول الصريح المعقول ص ٨٠ جـ ١
(٤) المصدر نفسه ص ١٠٤ جـ ١

« فإذا كان الأمر كذلك فإن علم الرجل بالعقل أن هذا رسول الله ، وعلم أنه أخبر بشيء ، ووجد في عقله ماينازعه في خبره – كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه وألا يقدم رأيه على قوله ، ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه وأنه أعلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر منه » [1].

ومن ثم حق للنقل أن يكون هو المشرع وهو المقنن وهو الموجب ولا كذلك العقل .

« فهو لايوجب شيئاً على أحد ولا يدفع شيئاً عنه ولاحظ له في تحليل حرام أو تحريم حلال ، ولا تحسين ولاتقبيح ؛ ولو لم يرد السمع ماوجب على أحد شيء ، ولا دخلوا في ثواب ولا عقاب واستدلوا بذلك : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [2] وبقوله تعالى : ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [3] وقال تعالى حاكياً عن الملائكة فيما خاطبوا به أهل النار: ﴿ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا قَالُوا۟ بَلَىٰ ﴾ [4] فأقام الحجة عليهم ببعثه الرسل فلو كانت الحجة لازمة بنفس الفعل لم يكن بعثه الرسل شرطاً لوجوب العقوبة » [5].

من كل مافات يتبين لنا أن مذهب السلف لا يُلْغِي العقل بل يعترف به كمؤكد للإيمان بالله ، وكمؤيد لصدق الرسالة ، ولكن تبعا للمنهج الذى خطه القرآن فى الإيمان والاستدلال ، فطبيعى ألا يفهم الدين إلا بمنهجه .

---

(١) المصدر نفسه ص ٨٢ جـ ١

(٢) سورة الإسراء ، الآية ١٥

(٣) سورة النساء ، الآية ١٦٥

(٤) سورة الزمر ، الآية ٧١

(٥) جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ١٧٨

ولما كان العقل محجوزاً وممنوعاً عن مجاوزة نطاقه إلى ما وراء قدرته على الإدراك ، وجب عليه السكوت عما لا طاقه له به ولا قدرة له عليه ، وتفويض أمره إلى النقل كتاباً وسنة .

التحقيق :

يقول « شيخ الإسلام » متكلما عن التأويل ، مميزاً بينه عند المعتزلة وبينه عند السلف فى كتابه « الإكليل فى المتشابه والتأويل »[1]: إنه عند أصحاب المذهب الأول عبارة عن « صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به »[2]أى هو تحريف الكلم عن مواضعه بينما هو عند أصحاب المذهب الآخر « التحقيق أو التحقق أى عندما تكون آية طلب ، فتأويلها تحقيقها وكذلك آيات النهى والأمر »[3]وتأويل رؤيا يوسف عليه السلام هو تحقيقها :﴿ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ﴾[4] ولو أن تنازعا حصل فى شيء فليرد إلى الله والرسول وذلك ﴿ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾ ﴾[5] ؛ أى أحسن عاقبة ومصيراً .

وعليه فهذا التأويل هو تأويل فعل لا تأويل قول ، وتأويل ماعدا ذلك هو رده الى الكتاب والسنة . وشتان إذن بين تأويل كهذا وتأويل يذهب إلى تحريف الكلم عن مواضعه ، وإخراج المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل عنده .

أما فى مواضيع الذات والصفات وما أشبه ، فإنهم يتبعون فيها التفويض أى فهم الصفات وإثباتها على ماهى عليه من غير صرف لمعناها على وجه مامن الوجوه .

قال أنس بن مالك : « الاستواء معلوم والكيف مجهول » فمعنى قوله « الاستواء معلوم » أنه قد فهم ، ومعنى قوله « الكيف مجهول » أنه قد فوض .

---

(١) انظر الكتاب من كتب أخرى بعنوان « مجموعة الرسائل الكبرى » .

(٢) ابن تيمية . مجموعة الرسائل الكبرى ص ١٣

(٣) المصدر نفسه . ص ١٤

(٤) سورة يوسف آية ١٠٠

(٥) سورة النساء ، الآية ٥٩

وقال أحمد بن حنبل : « إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ، وإن علمنا تفسيره ومعناه » .

ولذلك رد ابن حنبل على الزنادقة والجهمية فى تأويلهم ، وفسر جميع الآيات المتشابهة ، وبهذا ينتفى الظن بأن مذهب السلف هو الوقوف عند الصفات وعدم فهمها ، فهذا الظن لاهو عند أهل السلف ولاهو عند من تبعهم .

قال مجاهد : « عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته ، أقف عند كل آية وأسأله عنها » .

وقال ابن مسعود : « ما فى كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيم نزلت » .

وقال الحسن البصرى : « ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها » .

ذلك هو منهج السلف ، أصالة وطرافة وابتداع وابتكار .

منهج الأشاعرة

ربط مابين المنهجين :

« فمنهجهم هو المزاوجة بين النص والعقل ، أو هو محاولة إدراك النص فى ضوء العقل ، أو السير وراء العقل فى حدود الشرع ؛ لأن العقل إذا ترك وشأنه اتبع هواه ، ولكنه بالشرع يتبع هداه » [1].

ويقول أبو الحسن الأشعرى فى « مقالات الإسلاميين » : « إن الإنسان عندما مايكمل عقله ، يدرك الحقائق الأساسية وهى معرفة الله ومعرفة الخير والشر » [2].

ويقول فى « الإنابة عن أصول الديانة » : « التمسك بكتاب ربنا عز وجل ، وسنة نبينا محمد ﷺ ، وماروى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان يقول به أحمد بن حنبل قائلون ، ولمن خالف قوله مجانبون ؛ لأنه الإمام الفاضل . وجملة قولنا إننا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وماجاء من عند الله ، ومارواه الثقات عن رسول الله ﷺ ولانرد من ذلك شيئاً » [3].

يتبين لنا مما سبق أن مذهب الأشاعرة ماهو إلا محاولة للربط بين المعتزلة من ناحية والسلف من ناحية أخرى ، بين من استعمل لغة العقل الفاترة ومن استعمل لغة الإيمان الثائرة ، وخرج لنا بمنهاج جديد أحيا به مذهب أهل السنة الذى جمد على حرفية النصوص حتى طغى عليه مذهب المعتزلة أو كاد .

وهكذا أصبح منهج علم الكلام المجدد منهجاً حقيقياً لأسس الإيمان ، مستنداً إلى براهين عقلية ، خادماً لمذهب أهل السنة . وهكذا سمى أصحاب هذا المذهب بسنية الإسلام .

---

(١) حمودة غراب : الأشعرى ص٦٨ و٨٧ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ص ٤٨٠ جـ ٢ .

(٣) الأشعرى : الإبانة ص ٨ .

على أن الأشعرى رغم توسطه بين مذهب المعتزلة ومذهب السلف ، قد حمل على الأول كثيراً ومال إلى الثانى أكثر ، فبالبراهين العقلية نصر عقائد أهل السنة الإيمانية ، ميالا إلى السلف حاملا على الاعتزال .

« ودفع الكتب التى ألفها على مذاهب أهل السنة ، وكانت المعتزلة قبل ذلك قد رفعوا رءوسهم ، فجرهم الأشعرى حتى دخلوا فى أقماع السمسم » [1].

ويحكى لنا طاش كبرى زاده عن المناظرة المشهورة التى دارت بين الأشعرى وأستاذه المفكر المعتزلى الكبير أبى على الجبائى فمازال به حتى أفحمه قال :

« تناظر مع الجبائى يوماً وسأله عن ثلاثة إخوة ماتوا : الأكبر منهم مؤمن بَرٌّ تقىٌّ ، والأوسط كافر فاسق شقى ، والأصغر مات على الصغر لم يبلغ الحلم ؛ فقال الجبائى : أما الزاهد ففى الدرجات ، وأما الكافر ففى الدركات ، بناء على أن ثواب المطيع وعقاب العاصى واجبان على الله تعالى عندهم ، وأما الصغير فمن أهل السلامة لايثاب ، ولا يعاقب .

فقال الأشعرى ، إن طلب الصغير درجات أخيه الأكبر فى الجنة ؟ فقال الجبائى : يقول الله تعالى الدرجات ثمرة الطاعات قال الأشعرى ، فإن قال الصغير ليس منى النقص والتقصير فإنك لو أبقيتنى إلى أن أكبر لأطعتك ودخلت الجنة . قال الجبائى : يقول البارى تعالى قد كنت أعلم منك أنك لو بقيت لعصيت ودخلت العذاب الأليم فى دركات الجحيم ، فإن الأصلح لك أن تموت صغيراً .

فقال الأشعرى : إن قال العاصى المقيم فى العذاب الأليم منادياً من بين دركات النار وأطباق الجحيم : يا إله العالمين ياأرحم الراحمين ! لم راعيت مصلحة أخى دونى وأنت تعلم أن الأصلح لى أن أموت صغيراً ولا أصير فى السعير أسيراً ، فماذا يقول الرب ؟ فبهت الجبائى فى الحال وانقطع عن الجدال » [2].

---

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ص ٢٣ جـ ٢

(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة : ص ٣٦ جـ ٢

إلا أن الأشعرى رغم توسطه بين قطب العقل وقطب النقل ، قد حمل على الأول ومال إلى الثانى يقول الدكتور أبو ريده فى تعليقه على دى بور : « ليس للعقل عن الأشاعرة من الشأن ماله عند المعتزلة ، فهو لايوجب شيئاً من المعارف ، ولايقتضى تحسينا ولاتقبيحاً ، ولايوجب على الله رعاية لمصالح العباد ولا لطفاً ولاشيئاً من هذا ، والواجبات كلها واجبات بالسمع « ومعرفة الله بالعقل تحصل وبالسمع تجب » [1].

ويقول الشهرستانى باعتباره ميالا إلى المذهب الأشعرى محتجا له معولا عليه : « والواجبات كلها سمعية والعقل لايوجب شيئاً ولايقتضى تحسيناً وتقبيحاً ، فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل وبالسمع تجب قال الله تعالى : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ ﴾ [2] وكذلك شكر المنعم وإثابة المطيع وعقاب العاصى ، يجب بالسمع دون العقل ، ولايجب على الله تعالى شىء ما بالعقل ، لا الصلاح ولا الأصلح ولا اللطف ، وكل ما يقتضيه العقل من الحكمة الموجبة يقتضى نقيضه من الوجه الآخر » [3].

ويضيف الشهرستانى قوله : « وماورد به السمع من الأخبار عن الأمور الغائبة مثل القلم واللوح والعرش والكرسى والجنة والنار فيجب إجراؤها على ظاهرها والإيمان كما جاءت ؛ إذ لا استحالة فى إثباتها ، وما ورد من الأخبار عن الأمور المستقبلة فى الآخرة مثل سؤال القبر والثواب والعقاب فيه ، ومثل الميزان والحساب والصلاة وانقسام الفريقين « فريق فى الجنة وفريق فى النار » حق ويجب الاعتراف به ، وإجراؤها على ظاهرها إذ لا استحالة فى وجودها » [4].

ومثل هذا الإعلاء الساطع للنقل نجده أيضاً عند متكلم أهل السنة المشهور أبى حامد الغزالى ، على صورة أكثر حصافة . وذلك فى المشكلة التى عرضنا لها آنفاً وهى مشكلة « تناهى الأشياء » .

---

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٩٢
(٢) سورة الإسراء الآية : ١٥ .
(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ص ١٣٩ جـ ١
(٤) الشهرستانى : الملل والنحل ص ١٤٢ جـ ١

إذ يرد الغزالى على أبى الهذيل العلاف رداً يذكرنا بإفحام الأشعرى لأبى على الجبائى ، « فيرفض رأى أبى الهذيل ، ويقول : « ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول » وهو يرى أن مايذهب إليه أبو الهذيل من أنه « كما يستحيل فى الماضى دورات لانهاية لها فكذلك فى المستقبل » رأى فاسد ؛ لأن كل المستقبل - كما يقول الغزالى - لايدخل قط فى الوجود لامتلاحقاً ولامتساوقاً ؛ والماضى قد دخل كله فى الوجود متلاحقاً وإن لم يكن متساوقاً .وعلى هذا الأساس لايستحيل فى نظر الغزالى من حيث العقل أن يبقى العالم بقاء الأبد ، بل يجوز أن يبقيه الله وأن يفنيه والمعول فى معرفة ذلك على الشرع الذى يخبر بوقوع أحد قسمى الممكن لاعلى العقل النظرى ؛ لأن الأمرين بالنسبة للعقل سيان » [1].

ومن متكلمى أهل السنة من يتكلم عن العقل ومهمته بصورة أخرى ، قال السيوطى :

ومن أهل السنة من قال بلفظ آخر قال : إن الله لايعرف بالعقل ولا يعرف مع عدم العقل ، ومعنى هذا أن الله تعالى هو الذى يعرف العبد ذاته فيعرف الله بالله لابغيره لقوله تعالى : ﴿ إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿٥٦﴾ ﴾ والآيات فى هذا المعنى كثيرة . وقد ثبت أن النبى ﷺ قال : « والله لولا الله ما اهتدينا ولاتصدقنا ولا صلينا » فهذه الدلائل دلت أن الله تعالى هو المعروف إلا أنه إنما يعرف العبد نفسه مع وجود العقل ؛ لأنه سبب الإدراك والتمييز لامع عدمه ؛ لأن الله تعالى قال : « إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون »وقال :« إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب » وقال تعالى مخبرا عن أصحاب النار : ﴿ وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾ ﴾ [5] والله يعطى العبد المعرفة

---

(١) محمد عبد الهادى أبو ريده : رسائل الكندى الفلسفية ص ٣٠

(٢) سورة القصص ، الآية ٥٦ . (٥) سورة الملك ، الآية ١٠ .

(٣) سورة الرعد ، الآية ٤ .

(٤) سورة ق ، الآية ٣٧ .

بوحدانيته إلا أنه لا يحصل ذلك مع فقد العقل »[1].

وبالجملة يمكن القول بأن الأشعرى قد كان مرنا نفاذ البصيرة ، فجاء بمنهج ربط به مابين المنهجين ؛ فأضاف إلى حرارة الإيمان المنعشة ، وقوى الاعتماد الملهمة ، مفاتن براهين العقل المجردة .

وكان هذا هو السبب فى أن نصره جماعة من أكابر نظار الإسلام ، وناظروا على قوله ، واحتجوا لمذهبه . من هؤلاء أبو بكر الباقلانى ، وأبو بكر بن فورك ، وإمام الحرمين ، والإسفرايينى ، وأبو حامد الغزالى ، وفخر الدين الرازى وغيرهم .

وكان هذا أيضاً هو السبب فى اشتهار مذهبه وانتشاره فى جميع بلاد الإسلام ، بحيث لم تبق مصر من الأمصار ولا قطر من الأقطار إلا وتسوده تعاليم الأشاعرة .

ذلك هو منهج الأشاعرة ، أصالة وطرافة وابتداع وابتكار .

وبعد ..فإذا كانت كل المناهج كذلك فهل النتائج مثل ذلك ؟

للإجابة عن هذا السؤال انتخبنا مشكلتين من بين عديد من المشكلات التى يزخر بها ميراث الإسلام .

وهاتان المشكلتان فضلا عن أهميتهما ، تكون أخراهما لازمة لأولاهما ؛ والأولى نصيب الله فيها أكبر إذ تتعلق بمشكلة الألوهية ، وهى التوحيد ؛ ونصيب الإنسان فى الثانية أكبر إذ تتعلق بمشكلة الإرادة الإنسانية ، وهى حرية الإرادة ، وتسمى تارة بالعدل الإلهى ، وطوراً بالجبر والاختيار .

وعموماً كانتا من أخطر مشكلات الإسلام إن لم نقل عينتا مجرى تاريخه إلى حد كبير .

---

(١) جلال الدين السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام ص ١٨٠

التوحيد وحرية الإرادة

التوحيـــد

المعتــزلة :

الصـــفات :

وصف الله تعالى نفسه فى كتابه الكريم بأسماء كثيرة قال : ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ﴾[1] .

وقال رسول الله ﷺ فى حديثه الشريف : « **إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة** » .

وكل اسم من هذه الأسماء إنما يدل على إحدى الصفات .

وعليه كان طبيعياً لدى المسلمين أن يعرفوا أسماء الله فيدعوه بها ، ويحصوها فيدخلوا الجنة .

ورأت المعتزلة أن الله « واحد ليس كمثله شيء ، ليس بجسم ولاشبح ، ولا جثة ولا صورة ، ولا لحم ولا دم ولاشخص ، أى أن الله ليس كائناً مادياً ، ولا جسما إنسانياً أو حيوانياً ، لا يتكون من جواهر ، ولا تلحقه أعراض ، لأنه « لا

(١) سورة الأعراف ، الآية ١٨٠

لون له ولا مجسة ولا طعم ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولايبوسة ولا طول له ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق » وهو لايتحرك ؛ لأن الحركة تستلزم نقلة ، والنقلة تستلزم وجود مكانين : مكان أول موجود فيه ، ومكان آخر منقول إليه ، وهو غير ساكن ؛ لأن السكون عجز ، والعجز على الله محال ، وهو غير متحيز فى مكان ، وليس بذى جهات ، ولابذى يمين ولا شمال ، وأمام وخلف ، وفوق وتحت ، ولايحيط به مكان ، وهو غير محدود بالزمان ، بل أزلى قديم ، ذاته بسيطة لاتتجزأ « ولا تتبعض ، وليس بذى أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء » وهو غير متناه ، وغير محدود ، ولايستطيع الوهم أن يصل إلى إدراكه . « لم يزل أولا سابقاً ، متقدماً للمحدَثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، لم يزل عالماً قادراً حياً ولايزال كذلك » ولا يشارك الله فى القِدَم موجود سواه « قديم ، والقِدَمُ أخص وصف ذاته ، لم يكن له فى الأزل اسم ولا صفة ؛ لأن الصفة وصف الواصف ، ولم يكن فى الأزل واصف ولا اسم ، هو التسمية ولم يكن فى الأزل مسمى ، إنه شيء لا كالأشياء ، عالم قادر لا كالعلماء القادرين ، حى لا كالأحياء لا إله سواه »[1].

تلك هى نظرية المعتزلة فى الصفات ، أو بتعبير صحيح فى نفى الصفات ، أو بتعبير أصح فى الصفات على أنها سلوب . وهى فضلا عما فيها من ذاتية وصلة بنظرة الإسلام فى الوحدانية ، تقرر الوحدة الإلهية المطلقة كأروع مايكون تقرير . وقد نقلناها عن الأشعرى الذى نقلها عن المعتزلة.ويحكى لنا الشهرستانى كيف كان واصل بن عطاء « شيخ المعتزلة الأول » حريصاً الحرص كله على توحيد الله القديم قال : « القول بنفى صفات البارىء تعالى من العلم والقدرة والحياة كانت هذه المقالة فى بدئها غير نضيجة ، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ، قال : من أثبت معنى وصفة قديمة أثبت إلهين »[2].

---

(١) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٧١

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٦١ جـ ١

ويقول واصل بن عطاء ، فى نفى الصفات القديمة كالعلم والقدرة والحياة : « إن إثبات صفات قديمة بجوار الذات ، هو إثبات إلهين قديمين ، ومحال وجود إلهين قديمين ؛ لأن القدم وصف لذات واحدة » [1].

وإذا كان الاتجاه العام لمذهب الاعتزال هو كما خططه واصل بن عطاء « شيخ المعتزلة الأول » من إنكار صفات الله القديمة وخاصة صفات الذات كالعلم والقدرة والحياة ، فإن أتباع واصل يختلفون فى التصوير وإن اتفقوا فى التصور .

قال أبو الهذيل : « إذا قلت إن الله عالم أثبتُّ لله علماً هو الله ونفيتَ عنه الجهل ، وإذا قلت إن الله قادر أثبتُّ لله قدرة هى الله ونفيتَ عنه العجز ، وإذا قلت إن الله حى أثبتُّ لله حياة هى الله ونفيتَ عنه الموت،وهكذا فى سائر الصفات » [2].

وقال النظام : « معنى القول إن الله عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه ، ومعنى حى إثبات ذاته ونفى الموت عنه ، وهكذا فى سائر الصفات » [3].

وبوجه عام يمكن أن نستنتج من قول أبى الهذيل : « هو عالم بعلم هوهو ، وهو قادر بقدرة هى هو ، وهو حى بحياة هى هو » [4]– مع تعميم هذا المعنى على جميع الصفات الإلهية ، فمعنى أن الله قديم هو إثبات قدم لله هو الله – « إن أبا الهذيل يذهب بوحدة الذات الإلهية إلى أقصى حد ، ولايقبل أطلاقا ، أن يحمل على تلك الذات صفة من الصفات مستقلة عنه ، فالذات هى كل شىء ، أو الذات والصفات شىء واحد ، أو أن الصفات وجوه للذات ، أما حمل صفة على الذات ، أو تعدد الصفات التى تحمل على الذات فتؤدى : إما إلى تثنية الذات ، وإما إلى تعدد الذات » [5].

---

(١) المصدر نفسه : ص ٦٨ جـ ١
(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ص ٢٥٥ جـ ١
(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ص ٢٧٧ جـ ١
(٤) على سامى النشار–نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٩٢ ، ٩٣
(٥) المصدر نفسه ، ص ٩٤

وإذا كان الشهرستانى قد قال : « وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قديراً ، ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة »[1].

فقد قال الأشعرى ، « إن الله عالم قادر حى بنفسه لابعلم وقدرة وحياة ، وأطلقوا أن لله علماً بمعنى أنه عالم ،وله قدرة بمعنى أنه قادر ،ولم يطلقوا ذلك على الحياة ، ولم يقولوا له حياة ولا قالوا سمع ولابصر ، وإنما قالوا قوة وعلم ؛ لأن الله سبحانه أطلق ذلك »[2].

خلق القرآن :

وتتبع هذه المشكلة مشكلة الصفات ، ورأت المعتزلة أن القرآن مخلوق ومحدث وجديد .

والذى حدا بأبى الهذيل إلى هذا القول هو نظرته للقرآن على أنه عرض ، والعرض بطبيعة الحال لابد وأن يكون حادثاً . واتبع الإسكافى أبا الهذيل فيما ذهب إليه .

والذى حدا بالنظام إلى هذا القول أيضا ، هو نظرته للقرآن على أنه جزء من كلام الله ، ولما كان كلام الله جسما بحسب النظام كان القرآن بالتبعية جسماً ، والجسم بطبيعة الحال لابد وأن يكون حادثاً .

وبالجملة فإنهم تمشوا مع الاتساق المذهبى الذى كان من دعائمه أو من أصوله إنكار الصفات كذوات قديمة قائمة وراء الذات ؛ لما فى ذلك من إيذان بتعدد القدماء .

ولما كان القرآن جزءاً من كلام الله فقد طبقوا عليه ماطبقوه على الكلام بوجه عام ، ولما كان الكلام مخلوقاً كان القرآن مخلوقاً بدوره .

ولكن كيف خلقه الله تعالى ؟ هذا هو السؤال .

---

(١) الشهرستانى . الملل والنحل ص ٦١ جـ ١

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ص ٢٢٤ جـ ١

لايمكن أن يكون الله قد أحدثه فى ذاته ؛ لأنه لو فعل خلق فى ذاته الصوت الذى هو جسم وعرض ، فأصبحت ذاته محلا للأجسام والأعراض ، للمحدثات . ولما كان لابد للأجسام والأعراض من محل تحل فيه وتقوم به ، كان لزاماً أن يحدثه فى محل .

واجهت المعتزلة هذين الإشكالين ، وكان لابد لها أن تحافظ على البناء المذهبى أن يتصدع ، وتصون تعاليم الدين أن تخدش . وعليه رأت المعتزلة أن الله تعالى متكلم لا بكلام قديم ولكن بكلام محدث ، يحدثه عند الطلب ووقت الحاجة إلى الكلام . وهذا الكلام المحدث ليس حالا فيه تعالى ولا قائماً به بل خارجاً عن ذاته العلية ، يحدثه فى محل فيسمع من هذا المحل ؛ وهذا المحل حسب اشتراط المعتزلة لابد وأن يكون جمادا .

وهكذا ترى أن قد كان لزاماً على مذهب الاعتزال ألا يقول بقدم القرآن وإن قال بقدم الله وتوحيده ؛ إذ لو فعل لكان فى ذلك اعتراف بإلهين قديمين ومنافاة للواحدانية وتجديف على الله جلا وعلا

الرؤية السعيدة :

« أجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه لايرى بالأبصار »[(١)]واختلفت هل يرى بالقلوب ؟ فقال أبو الهذيل وأكثر المعتزلة قالوا مثله :نرى الله بقلوبنا بمعنى أنا نعلمه بقلوبنا ، وأنكر « هشام الفوطى » « وعباد بن سليمان » .

وبالجملة فقد شددت المعتزلة فى إنكار « الرؤية السعيدة » بالأبصار ؛لما تؤدى إليه من التشبيه . فما هى إلا اتصال شعاع بين الرائى والمرئى ويشترط فى حصولها البنية ، ومن ثم وجب نفيها نفى استحالة . ولكن ماذا يفعلون أمام النصوص التى تثبت الرؤية ؟ هذا هو السؤال .

« أما الأحاديث فقد كذبوا رواتها كما فعل ابن أبى دؤاد مع أحمد بن حنبل حين ذكر له الحديث . وأما الآيات فاتبعوا فيها الجزء الثانى من منهجهم وهو التأويل الذى يخرج بالمعنى عن مداده الحقيقى »[(٢)].

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ٢١٨ جـ ١

(٢) زهدى حسن جاد الله رسالة فى المعتزلة ص ٨١

وهكذا أوفوا بمنهجهم الذى أحبوه وألفوه وجادلوا وناظروا عليه .

مسائل التشبيه والتجسيم الأخرى :

قال الأشعرى : « اختفلت المعتزلة فى المكان : فقال قائلون : البارىء بكل مكان ، بمعنى أنه مدبر لكل مكان وأن تدبيره فى كل مكان ، والقائلون بهذا جمهور المعتزلة « أبو الهذيل » و« الجعفران » و« الإسكافى » و« محمد بن عبد الوهاب الجبائى » وقال قائلون : البارىء لا فى مكان ، بل هو على مالم يزل عليه ، وهو قول « هشام الفوطى » و« عباد بن سليمان » و« أبى زفو » وغيرهم من المعتزلة ، وقالت المعتزلة فى قول الله عز وجل : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝ ﴾[1] « يعنى استولى » [2].

فمثلا « حاول النظام أن يفسر المتشابهات التفسير المعتزلى الذى يخرجها عن المفهوم اللغوى ، ويجعل لها مفهوماً معنوياً يمكن أن يتوافق مع سياق المذهب ، فالوجه واليدان وغيرهما تفسر على هذا الأساس : « وإننا نقول وجها توسعاً ونعود إلى إثبات الله ؛ لأننا نثبت وجهاً هو هو ، وذلك أن العرب تقيم الوجه مقام الشيء فيقول القائل لولا وجهك لم أفعل ، أى لولا أنت لم أفعل » [3].

واضح إذن أن المعتزلة إنما يلتزمون منهجهم ويلزمون أنفسهم به فهم لايصفون الله إلا بصفات السلوب ، فالقول بكل ماكان بعلمه أو تدبيره ينفى عنه التحديد . وهم يتأولون الآيات التى تثبت لله المكان والجهة؛ لأن فى إثباتهما شهادة بالجسمية ، كل هذا لكى يصلوا إلى التوحيد كما أسسوه وحرصوا عليه .وأخيرا كان المعتزلة معقولين إن مع المذهب أو مع الدين .

---

(١) سورة طه ، الآية ٥

(٢) الأشعرى ، مقالات الإسلاميين ص ٢١٧ جـ ١

(٣) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ١١٩

السـلف :

الصـفات :

« وكان السلف يخالفهم فى ذلك ؛ إذ وجدوا الصفات مذكورة فى الكتاب والسنة » [١].

يقول « شيخ الإسلام » ابن تيمية الحنبلى : « وأمثال هذه الآيات والأحاديث الثابتة عن النبى ﷺ فى أسماء الرب تعالى وصفاته ، فإن فى ذلك من إثبات ذاته وصفاته على وجه التفضيل وإثبات وحدانيته ينفى التمثيل ، ماهدى الله به عباده إلى سواء السبيل ؛ فهذه طريقة الرسل صلى الله عليهم أجمعين » [٢].

وهذه الطريقة التى أشار إليها شيخ الإسلام فى توحيد الله مع إثبات الذات والصفات ، نلمسها بوضوح واضح فى العقائد السلفية فى صورتها الأولى ، وقبل ظهور الأشعرى عند واحد من أئمة السلف المشهورين هو « أبو حنيفة النعمان » ، فى الكتاب المنسوب إليه والمسمى « الفقه الأكبر فى علم التوحيد » .

وسنعرض لنظريات الإمام الأعظم فى توحيد الله ، وإثبات الذات ، وعدم نفى الصفات .

ففى التوحيد قال : « الله واحد لافى طريق العدد ، ولكن فى طريق أنه لاشريك له ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [٣] الله واحد لافى طريق العدد ، وعلى هذه الصورة لايطلق على الله ، أما مايطلق على الله فهو أنه واحد ، ويراد به ألاشريك ولا نظير له ، ولامثل له بحسب ذاته وصفاته أو الاثنين معاً ، فالله تعالى واحد على معنى لاشريك ولانظير له ولا يتوهم أن يكون بعده أحد » [٤].

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٦٣ جـ ١

(٢) ابن تيمية . الرسالة التدمرية ص ٨ ، ٩

(٣) سورة الاخلاص ، الآيتان ٣ ، ٤

(٤) على سامى النشار نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ١٣٩

« ثم يتكلم عن ذاته فيقول : « إنه شيء » ويستند فى هذا إلى الآية ﴿ قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ ﴾[1] « وهو لا كالأشياء » لقوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾[2] إنه شيء أى موجود بذاته وصفاته ، إلا أنه ليس كالأشياء الموجودة ذاتاً وصفة ، أو بمعنى أدق ، إنه شيء لاتدركه الأفهام أو العقول ، والعجز عن درك الإدراك إدراك » [3].

و« حين تكلم أبو حنيفة عن الصفات قال « إن الله لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية » [4].

و« يحدد أبو حنيفة الصفات الذاتية فيقول هى « الحياة والقدرة والعلم والكلام والبصر والإرادة . والفعلية هى التخليق والترزيق والإنشاء والصنع والإحياء والإماتة والإنبات والإنماء والتصوير » ثم يعود أبو حنيفة فيؤكد مرة أخرى : « أن الله لم يزل ولايزال بصفاته وأسمائه » ومعنى هذا أن الله ، مع صفاته وأسمائه كلها ، أزل لامبدأ له ، وأبدى لا نهاية له .

« لم يحدث له صفة ولا اسم » لأنه لو حدث له صفة من صفاته ، أو زالت عنه ، لكان قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوالها ناقصاً ، وهذا محال « لم يزل عالماً بعلمه الذى هو صفته الأزلية ، لا بعلم لاحق يلزم منه جهل سابق « والعلم صفة فى الأزل » ، وما ثبت قدمه استحال عدمه ، فعلمه أزلى أبدى منزه عن قبول الزيادة والنقصان « قادراً بقدرته » والقدرة صفة فى الأزل « متكلماً بكلامه الذاتى » والكلام صفة فى الأزل ، « وخالق بتخليقه » والتخليق صفة فى الأزل « وفاعلا بفعله » والفعل صفة فى الأزل ، « والمفعول مخلوق » أى أنه حدث عندما تعلق فعل الله به ، وفعل الله غير مخلوق ، أى أنه ليس بحادث ، بل هو قديم كفاعله ، إذ لايلزم من كون المعفول مخلوقاً كون الفعل مخلوقاً .

---

(١) سورة الانعام ، الآية ١٩

(٢) سورة الشورى ، الآية ١١

(٣) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ١٤٠

(٤) المصدر نفسه ص ١٤١

« وصفاته فى الأزل ، أى صفاته الذاتية والفعلية ، عند أبى حنيفة ، وعند السلف ، ثابتة فى الأزل ، غير محدثة ولا مخلوقة ، فمن قال إنها محدثة أو مخلوقة ، أو وقف أوشك فيها فهو كافر عند السلف » [1].

تلك كانت نظرية السلف ، قال بها الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان ، واتبع رأيه كثيرون : فهذا ابن قيم الجوزية يقول فى كتابه الذى رد به على الجهمية والمعطلة : « قال تعالى ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ﴾ [2]. ومن أعظم الإلحاد فى أسمائه إنكار حقائقها ومعانيها ، والتصريح بأنها مجازات « وهو » أنواع هذا أحدها ، « الثانى » جحدها وإنكارها بالكلية ، « الثالث » تشبيهه فيها بصفات المخلوقين » [3]

وقال أبو زرعة : « إن الذى عندنا أن القوم لم يزالوا يعبدون خالقاً كاملا لصفاته ، ومن زعم أن الله كان ولا علم ثم خلق علماً فعلم بخلقه ، أو لم يكن متكلماً فخلق كلاماً ثم تكلم به ، أو لم يكن سميعا بصيراً ثم خلق سمعاً وبصراً فقد نسبه إلى النقص وقائل هذا كافر ؛ لم يزل الله كاملا بصفاته لم تحدث فيه صفة ولاتزول عنه صفة قبل أن يخلق الخلق وبعدما خلق الخلق » [4].

لعله قد تبين مما فات أن مذهب السلف إنما يثبت كل ماجاء به القرآن والحديث إنْ فى وحدانية الله أو فى ذاته وصفاته ، مع الإيمان بهذه الأشياء جميعاً ولا حرج من استعمال قياس الأولى فى ذلك ، أى معرفة أن كل كمال لانقص فيه بوجه من الوجوه ثبت للمخلوق المربوب المعلول ، فإنما استفاده من خالقه وربه وعلته الذى هو بذلك أولى وبه أحق . ذلك هو طريق السلف القيم الحصيف ، نلمس فيه مدى التزامهم للمنهج الذى ارتضوه .

---

(١) على سامى النشار نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ١٤١ ، ١٤٢

(٢) سورة الأعراف ، الآية ١٨٠

(٣) ابن قيم الجوزية : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ص ١١٠ ، ١١١ جـ ٢

(٤) ابن تيمية . مجموعة فتاوى ابن تيمية ص ٥٢ جـ ٥

خلق القرآن :

أجمع السلف على أن القرآن غير مخلوق ؛ ولا يشجعنا هذا على القول بأنهم قالوا بِقِدَمه فالواقع أنهم لم يجزموا بذلك بل وقفوا عند النصوص ، فلم يقولوا بحدوثه كما لم يجزموا بقدمه صوناً للنقل وحرصاً على عدم الخروج عليه .

قال أحمد بن حنبل : « إنه لايعنى كلامه مع الأشياء المخلوقة »[1]وفى موضع آخر قال : « إذ قال خالق كل شيء لايعنى نفسه ، ولا علمه ، ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة »[2].

وقال أبو حنيفة النعمان : « القرآن ، كلام الله غير مخلوق »[3]وفى موضع آخر قال : « وكلام الله تعالى غير مخلوق »[4].

وقال سفيان الثورى : « من قال : القرآن مخلوق فهو كافر »[5].

وهكذا نرى أن أئمة السلف فى الوقت الذى يركزون فيه قواهم لإبطال القول بخلق القرآن لايقولون بِقِدمه ، منعاً للإحراج وصيانة لتعليم الدين ، ويتجلى هذا فى القول المشهور للإمام أحمد بن حنبل : « القرآن كلام الله ولا أزيد على هذا » .

الرؤيـة السـعيدة :

أجمع السلف على إثبات وقوع الرؤية السعيدة ، وحصولها يوم القيامة على ماجاءت به النصوص . « قال أبو بكر الخلال فى كتاب السنة : أخبرنى يوسف ابن موسى أن أبا عبد الله – يعنى أحمد بن حنبل قيل له : أهل الجنة ينظرون إلى ربهم عز وجل ويكلمونه ويكلمهم ؟ قال : نعم ، ينظر إليهم وينظرون إليه ، ويكلمهم ويكلمونه ، كيف شاء وإذا شاء »[6].

---

(١) أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية ص ٢٤
(٢) المصدر نفسه : ص ٢٤
(٣) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ١٤٢
(٤) المصدر نفسه ص ١٤٢
(٥) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ص ٢٠ ـــ ٣
(٦) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ص ١٨ جـ ٢

على أن الرؤية إنما تحصل بقوة غير هذه الموضوعة فى العين الآن . قال ابن حزم الأندلسى : « وإنما قلنا إنه تعالى يرى فى الآخرة بقوة غير هذه القوة الموضوعة فى العين الآن » [1]وهى « قوة موهوبة من الله تعالى »[2]. « وبيان ذلك أننا نعلم الله عز وجل بقلوبنا علماً صحيحا هذا مما لاشك فيه ، فيضع الله تعالى فى الأبصار قوة تشاهد بها وترى » [3]هى « كالتى وضعها الله عز وجل فى أذن موسى ﷺ حتى شاهد الله وسمعه مكلماً له » [4]وهكذا تتم الرؤية السعيدة لأهلها « فينظرون إلى الله لا إله إلا هو ، وإنا لنرجو أن يكون جهم وشيعته ممن لاينظرون إلى ربهم ويحجبون عنه » [5] ذلك أن « رؤية الله عز وجل يوم القيامة كرامة للمؤمنين لا حَرَمنا الله ذلك بفضله ، ومحال أن تكون هذه الرؤية رؤية القلب ؛ لأن جميع العارفين به تعالى يرونه فى الدنيا بقلوبهم ، وكذلك الكفار فى الآخرة بلاشك . فإن قال قائل إنما أخبر تعالى بالرؤية عن الوجه قيل وبالله تعالى التوفيق ، معروف فى اللغة التى بها خوطبنا أن تنسب الرؤية إلى الوجه والمراد بها العين » [6].

هكذا وقف السلف عند النصوص ، ولم يؤوِّلوا الرؤية كما فعل الغير وخصوصاً الجهمية ، وإنما يقول ابن حزم الأندلسى : « والآية المذكورة والأحاديث الصحاح المأثورة فى رؤية الله تعالى يوم القيامة موجبة القبول » [7].

مسائل التشبيه والتجسيم الأخرى :

وأهل السلف فى هذه المسائل لم يؤوِّلوا الآيات ويخرجوها عن معناها ، بل حملوها على معناها مع القول بأن « لله المثل الأعلى » .

---

(١) ابن حزم الأندلسى : الفصل فى الملل والنحل ص ٢ جـ ٣
(٢) المصدر نفسه : ص ٢ جـ ٣
(٣) ابن حزم الأندلسى : الفصل فى الملل والنحل ص ٢ جـ ٣
(٤) المصدر نفسه : ص ٢ جـ ٣
(٥) أحمد بن حنبل : الرد على الزنادقة والجهمية ص ٣٢ ، ٣٣
(٦) ابن حزم الأندلسى : الفصل فى الملل والنحل ص ٤ جـ ٣
(٧) المصدر نفسه : ص ٤ جـ ٣

قال أحمد بن حنبل : « هو على العرش كيف شاء وكما شاء »[1] وقال : « ثم استوى على العرش كيف شاء ، المشيئة والاستطاعة له ، ليس كمثله شيء »[2] وذهب هذا المذهب كل من ربيعة ، وإسحاق ابن راهويه وابن خزيمة وغيرهم .

روى عن إسحاق بن إبراهيم أنه قال : « قال لى الأمير عبد الله بن طاهر : يا أبا يعقوب ، هذا الحديث الذى ترويه عن رسول الله ﷺ « ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا » كيف ينزل ؟! قال : قلت : أعز الله الأمير ، لا يقال لأمر الرب كيف ؛ إنما ينزل بلا كيف »[3].

والمعروف فى هذا أن قول أنس بن مالك هو : « الاستواء معلوم والكيف مجهول » .

وقل مثل هذا فى سائر الصفات ، أثبتوها ولكن بلا كيف ، ومع إثبات أن ليس كمثله شيء ، وأن لله المثل الأعلى .

قال ابن عياض : « ليس لنا أن نتوهم فى الله كيف وكيف ؛ لأن الله وصف نفسه فأبلغ فقال :

﴿ قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾[4] فلا صفة أبلغ بما وصف به نفسه ، وكل هذا النزول والضحك ، وهذه المباهاة وهذا الاطلاع كما شاء أن ينزل ، وكما شاء أن يباهى ، وكما شاء أن يطلع ، وكما شاء أن يضحك ، فليس لنا أن نتوهم فيه كيف وكيف »[5] وأخيراً كان السلف موفقين إنّ مع المذهب أو مع الدين .

---

(١) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ص ٢٠ جـ ٢

(٢) المصدر نفسه : ص ٢٠ جـ ٢

(٣) المصدر نفسه : ص ١٦ ، ١٧ جـ ٢

(٤) سورة الإخلاص كلها .

(٥) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول : ص ١٥ جـ ٢

الأشاعرة :

الصفات :

قال ابن خزيمة فى كتابه « التوحيد وإثبات صفات الرب » :

« أهل السنة والآثار القائلون بكتاب ربهم ، وسنة نبيهم عليه الصلاة والسلام ، المثبتون لله جل وعلا من صفاته ماوصف به نفسه فى محكم تنزيله بين الدفتين وعلى لسان نبيه المصطفى ﷺ : « **ينقل العدل عن العدل** » [1].

فالأشاعرة أو أهل السنة والجماعة إذ يؤمنون بالصفات بناء على قول الشارع ، لايتورعون عن الدفاع عنها دفاعاً عقلياً صرفاً تدعيما لها وتثبيتاً ، فإدراك النص يكون على ضوء العقل وفى حدود الشرع .

وعليه « فأهل السنة والجماعة يثبتون مايقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التى يشاؤها ويقدر عليها » [2].

ولنعرض لآراء « الثلاثة الكبار » دعائم مذهب السنة والجماعة . قال أبو الحسن الأشعرى : « البارىء تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ، مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، وله فى البقاء اختلاف رأى ، قال : وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته ، لايقال : هى هو ولا غيره ، ولالاهو ولالا غيره » [3].

فالأشعرى يصالح المعتزلة فى قولهم إن وصف واحد وقديم ومفارق للحوادث لايتطلب فى الخالق أمراً زائداً على ذاته يكون منشأ له ؛ لأن هذ الصفات سلبية فلا تتطلب أمراً وجودياً بالضروة . فمعنى قولنا لاشريك له أنه واحد ، ومعنى قولنا قديم أنه لا أول له وهكذا ولكنه يخاصمهم فى الأوصاف الإيجابية كوصف عالم وقادر ؛ إذ يرى أنها تتطلب أن يكون البارىء موصوفاً بالعلم والقدرة ؛ أى تتطلب أمراً وجودياً بالضرورة زيادة على الذات .

---

(١) ابن خزيمة : التوحيد وإثبات صفات الرب ص ٤

(٢) ابن تيمية : موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ص ٥ جـ ٢

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ص ١٢٩ جـ ١

والأشعرى تارة يعتمد على البداهة ، وطوراً يقيم الدليل .

يقول بداهة : إن معنى العالم مَن له علم ، وإذا كان وصف عالم معللا فى الشاهد بأنْ له علماً ، فيجب أن يكون الأمر فى الغائب كذلك ؛ لأن هذا تعليل عقلى ، والتعليل العقلى لايختلف إن شاهداً أو غائباً .

ويقول مدللا : إذا كان الله عالما كما تسلم المعتزلة ، فإما أن يكون عالماً بنفسه أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه ، ولا جائز عقلا أن يكون عالماً بنفسه ، وإلا صار العلم عالماً ، والعالم علماً وكذلك الذات بمعنى الصفات .

وإنما هو عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه بل أمر زائد على ذاته . ومايجرى على العلم يجب أن يجرى على سائر الصفات قياساً على هذا الدليل .

على أن الأشعرى بعد اعتماده على البداهة وإقامته الدليل ، يقدم الشرع فتتم له بذلك الحبكة المذهبية يقول فى قوله تعالى ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾[1] أنه أثبت بذلك « القوة لذاته » .

وقال « إمام الحرمين » أبو المعالى الجوينى فى كتابه عن « الإرشاد فى أصول الاعتقاد » [2].

« مذهب أهل الحق أن البارىء سبحانه وتعالى حى ، عالم ، قادر ، له الحياة القديمة والعلم القديم والقدرة القديمة » [3] ثم جعل إمام الحرمين يثبت هذه الصفات بمنهج عقلى صرف تتجلى فيه بحق الرفاهية العقلية .

وقال « حجة الإسلام ، أبو حامد الغزالى فى كتابه عن « إحياء علوم الدين » :

« إن الله تعالى عالم بعلم ، حى بحياة ، قادر بقدرة ، ومريد بإرادة ، ومتكلم بكلام ، وسميع بسمع ، وبصير ببصر ، وله هذه الأوصاف من هذه الصفات

---

(١) سورة فصلت ، الآية ١٥

(٢) انظر تحقيق الكتاب للدكتور محمد يوسف موسى بعنوان « الإرشاد » .

(٣) الجوينى : الإرشاد ص ٧٧

القديمة . وقول القائل عالم بلا علم كقوله غنى بلا مال ، وعلم بلا عالم ، وعالم بلا معلوم ، فإن العلم والمعلوم والعالم متلازمة كالقتل والمقتول والقاتل ، وكما لايتصور قاتل بلا قتل ولا قتيل ، ولا يتصور قتيل بلا قاتل ولا قتل ، كذلك لايتصور عالم بلا علم ، ولا علم بلا معلوم ، ولا معلوم بلا عالم »[1] ثم جعل حجة الإسلام يثبت باقى الصفات من حياة وقدرة وإرادة وكلام وسمع وبصر بمنهج عقلى لايقل رفاهية عن منهج أستاذه إمام الحرمين إن لم يزد .

خلق القرآن :

قال أبو الحسن الأشعرى فى كتاب الإبانة :

« إن سأل سائل عن الدليل على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، قيل له الدليل على ذلك قوله عز وجل : ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ ﴾[2] وأمر الله هو كلامه .وقوله فلما أمرهما بالقيام نقامنا لاتهويان كان قيامهما بأمره ، وقال عز وجل : ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾[3] فالخلق جميع ماخلق داخل فيه ؛ لأن الكلام إذا كان لفظه عاماً فحقيقته أنه عام ، ولايجوز لنا أن نزيل الكلام عن حقيقته بغير حجة ولا برهان. فلما قال : « ألا له الخلق » كان هذا فى جميع الخلق ، ولما قال :« والأمر » ذكر أمراً غير جميع الخلق ، فدل ماوصفنا على أن أمر الله غير مخلوق »[4].

وقال أبو المعالى الجوينى « إمام الحرمين » فى كتاب الإرشاد : « فاعلموا وُقيتم البدع ، أن من مذهب أهل الحق : أن البارىء سبحانه وتعالى متكلم بكلام أزلى »[5].

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ، ص ١١٤ ، ١١٥ جـ ١

(٢) سورة الروم ، الآية ٢٥

(٣) سورة الأعراف ، الآية ٥٤

(٤) الأشعرى : الإبانة ص ٢٠ ، ٢١

(٥) الجوينى : الإرشاد ص ٩٩

وأخذ يهدم آراء المعتزلة مع القول بوجود كلام نفسى هو الفكر الذى يدور بالخلد .

وقال أبو حامد الغزالى « حجة الإسلام » فى كتاب الإلجام :

« وإذا قيل : القرآن قديم أو مخلوق ؟ قلنا : هو غير مخلوق ؟ لقوله عليه السلام : القرآن قديم غير مخلوق » [1].

ويفصل ما أجمل فيقول : « إن أردت شيئا من معارف الخلق وصفاتهم فجميع صفات الخلق مخلوقة ، وإن أردت به شيئاً من القرآن أو من صفات الله فجميع صفات الله قديمة ، وإن أردت ماليس صفة للمخلوق ولا صفة للخالق فهو غير مفهوم ولا متصور » [2].

ويزيد الأمر تفصيلا فيقول : « كل وجود له أربع مراتب : (١) الأعيان (٢) الأذهان (٣) اللسان (٤) البياض . فالنار مثلا لها وجود فى الخيال والذهن وهو العلم بنفس النار وحقيقتها ، ولها وجود فى اللسان وهى الكلمة الدالة عليه « لفظ النار » ولها وجود فى البياض المكتوب بالرقوم . والإحراق صفة خاصة للنار كالقدم للقرآن وكلامه فالقرآن مثيل لهذا وجوده على أربع مراتب :

(١) وهى الأصل ، وجوده قائماً بذات الله تعالى يضاهى وجود النار فى التنور .

(٢) الوجود العلمى فى أذهاننا عند التعلم قبل أن ينطق بلساننا .

(٣) ثم وجوده فى لساننا بتقطيع أصواتنا .

(٤) وجوده فى الأوراق .

فإذا سئلنا عما فى أذهاننا من علم القرآن قبل النطق به قلنا « علمنا » صفتنا وهى مخلوقة ، ولكن المعلوم بها قديم وهكذا فى النطق » [3].

---

(١) الغزالى : إلجام العوام عن علم الكلام ص ٣٣

(٢) المصدر نفسه : ص ٣٤

(٣) الغزالى : إلجام العوام عن علم الكلام ص ٣٥

واضح مما فات أن علاج المشكلة انتهى على يد الأشعرية إلى التصريح بقدم القرآن . والواقع – والحق يقال – أنهم قبلوا مبدئياً رأى السلف ، وتبعاً لمنهجهم حاولوا أن يثبتوه بالعقل الخالص فجرهم ذلك إلى القول بالقدم ، وهو ماتحاشاه السلف ؛ إذ وقفوا عند مجرد القول بأنه غير مخلوق .

الرؤية السعيدة :

قال صاحب الإبانة : « وندين بأن الله تعالى يرى فى الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليلة البدر »[1].

وذكر الأشعرى عدة أدلة على جواز هذه الرؤية قال : « قال تعالى :﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴾[2] يعنى مشرقة ﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾[3] يعنى رائية [4].

ثم يقول « الأشعرى » إن الله عز وجل إما أن يكون عنى نظر الاعتبار لقوله تعالى : ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾[5] أو يكون عنى نظر الانتظار لقوله : ﴿ مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً ﴾[6]، أو

ثم يستبعد الاحتمالين الأولين مؤثرا الأخير باعتبار أن الله عز وجل لايعنى نظر الاعتبار ؛ لأن الآخرة ليست دار اعتبار ، ولا نظر الانتظار ؛ لأن الله عز وجل

---

(١) الأشعرى : الإبانة ص ١٣
(٢) سورة القيامة ، الآية ٢٢
(٣) سورة القيامة ، الآية ٢٣
(٤) الأشعرى : الإنابة . ص ١٣
(٥) سورة الغاشية ، الآية ١٧
(٦) سورة يس ، الآية ٤٩

قال : « إلى ربها ناظرة » ، ونظر الانتظار لايكون مقروناً بقوله إلى ؛ لأنه لايجوز عند العرب أن يقولوا فى نظر الانتظار إلى .

وقال صاحب الإرشاد : « ذكرنا من مذهب أهل الحق أن البارىء سبحانه يجوز أن يرى » [1].

فقد « ثبت بموجب العقل جواز رؤية البارى تعالى ، وهذا الفصل يشتمل على أن الرؤية ستكون فى الجنان ، وعداً من الله تعالى صدقاً وحقاً » [2].

وقال صاحب الإحياء : « العلم بأنه تعالى مع كونه منزهاً عن الصورة والمقدار ، مقدساً عن الجهات والأنظار ، مرئياً بالأعين والأبصار فى الدار الآخرة دار القرار لقوله تعالى : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝ ﴾ [3] ولايرى فى الدنيا تصديقاً لقوله عز وجل - ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ﴾ [4] [5].

فالأشعرية هاهنا ميالون إلى السلف ، آخذون النصوص بمنهج العقول .

مسائل التشبيه والتجسيم الأخرى :

قال الأشعرى : « أما بعد فمن سألنا فقال : أتقولون : إن لله سبحانه وجها ؟ قيل له : نقول ذلك خلافاً لما قاله المبتدعون ، وقد دل على ذلك قوله عز وجل ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ [6] فإذا سئلنا أتقولون

---

(١) الجوينى : الإرشاد ص ١٧٦

(٢) المصدر نفسه : ص ١٨١

(٣) سورة القيامة ، الآيتان ٢٢ و٢٣

(٤) سورة الأنعام ، الآية ١٠٣

(٥) الغزالى : إحياء علوم الدين . ص ١١٣ جـ ١

(٦) سورة الرحمن ، الآية ٢٧

إن لله يدين ؟ قيل نقول ذلك وقد دل عليه قوله عز وجل ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [1] وقوله عز وجل ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ [2] ؛ وروى عن النبى ﷺ أنه قال : « **إن الله مسح ظهر آدم بيده فاستخرج منه ذريته** » [3].

وقال إمام الحرمين : « ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى ، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل . والذى يصح عندنا حمل اليدين على القدرة ، وحمل العينين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود » [4]وأخذ فى تأويل باقى الصفات .

وقال الغزالى بعدة أمور على من أتاه حديث من هاتيك الأحاديث التى تفيد معنى التشبيه والتجسيم والمكان أن يقوم بها وهى التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الإمساك ثم الكف وجعل يفصل كلا منها .

ففى التقديس قال : « التقديس معناه أنه إذا سمع اليد والإصبع ، وقوله عليه الصلاة والسلام : « **قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن** » فينبغى أن يعلم أن اليد تطلق لمعنيين أحدهما ، هو الوضع الأصلى ، وهو عضو مركب من لحم وعظم وعصب ، واللحم والعظم والعصب جسم مخصوص وصفات مخصوصة ، وأعنى بالجسم عبارة عن مقدار له طول وعرض وعمق يمنع غيره بأن يوجد إلا بأن يتنحى عن ذلك المكان ، وقد يستعار هذا اللفظ أعنى اليد لمعنى آخر ليس ذلك المعنى بجسم أصلا ، كما يقال البلدة فى يد الأمير ، فإن ذلك مفهوم ، وإن كان الأمير مقطوع اليد مثلا ، فعلى العامى وغير العامى أن يعتقد قطعاً ويقيناً أن الرسول لم يرد بذلك جسما هو عضو مركب من لحم دم وعظم وإن كان ذلك فى حق الله محال ، وهو عنه مقدس ، فإن خطر بباله أن الله جسم مركب من أعضاء فهو عابد صنم ، فإن كل جسم مخلوق ، وعبادة المخلوق كفر ، وعبادة الصنم كانت كفراً لأنه مخلوق ، فمن عبد جسما فهو كافر بإجماع الأمة ، السلف منهم والخلف ..

---

(١) سورة الفتح الآية ١٠ — (٣) الأشعرى : الإبانة ص ٤٠

(٢) سورة ص بجزء من الآية ٧٥ . — (٤) الجوينى : الإرشاد ص ١٥٥

« ومن نفى الجسمية عنه وعن يده وأصبعه فقد نفى العضوية واللحم والعصب ، وقدس الرب جل جلاله عما يوجب الحدوث ليعتقد بعده أنه معنى من المعانى ليس بجسم ولا عرض فى جسم »[1].

وهكذا نرى كلا من الجوينى والغزالى وقد أنكرا هذه الصفات التى أثبتها السلف .وأعملا فيها العقل ، فجرفهما التيار إلى دائرة المعتزلة ، فكانا أقرب إليها منهما إلى السلف . أما الأشعرى فقد كان موقفه سلفيا خالصا .

وبالنظر إلى مذهب الأشاعرة أو أهل السنة والجماعة ككل ، وبغض النظر عن مسألة بعينها ؛ نرى بشكل ساطع أن موقفهم كان وسطا بين المعتزلة من ناحية والسلف من ناحية أخرى ، وقريبا من أولئك تارة ومن هؤلاء تارة أخرى ، وبعيداً عن الاثنين فى بعض الأحيان .

قال المعتزلة : إن القرآن مخلوق ، وقال السلف : « إنه غير مخلوق ، فقال الأشاعرة : إنه قديم .

وأنكر المعتزلة الرؤية بالأبصار ، وأثبتها السلف ، فقال الأشاعرة بإثباتها مع الآخرين .

وأوّل المعتزلة صفات التشبيه والتجسيم ، وأخذها السلف على ظاهرها ، فقال الأشاعرة بتأويلها مع الأولين . وأخيراً كان الأشاعرة معتدلين إنْ مع المذهب أو مع الدين .

---

(١) الغزالى : إلجام العوام عن علم الكلام ص ٤ ،٥ ، ٦ ، ٧

حرية الإرادة

وضع المشكلة :

وردت آيات وأحاديث منها مايفيد معنى الجبر ، ومنها مايفيد معنى الاختيار فترتب على ذلك هذا السؤال :

هل الإنسان مسير أو مخير ؟ هل هو مصدر أفعاله أو أن الله هو المصدر ؟ وهل ثمة عدل إلهى ؟ وكيف يكون ؟

وهذه طائفة مما يفيد معنى الجبر :

﴿ قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا ﴾[1]. ﴿ قُل لَّآ أَمْلِكُ لِنَفْسِى نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ ﴾[2].

﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَىٰهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ ٱلْقَوْلُ مِنِّى لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾[3].

﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ﴿٢٣﴾ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾[4].

وقال رسول الله ﷺ : « **لايؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره** » .

وروى عن ابن مسعود أنه قال : « الشقى من شقى فى بطن أمه والسعيد من وعظ بغيره » .

---

(١) سورة التوبة : آية ٥١

(٢) سورة الأعراف : آية ١٨٨

(٣) سورة السجدة : آية ١٣

(٤) سورة الكهف : آية ٢٣ وجزء من الآية ٢٤

وهذه طائفة مما يفيد معنى الاختيار .

﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾ [1] ﴿ هُنَالِكَ تَبْلُوا كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ ﴾ [2].

﴿ مَّنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ﴾ [3] ﴿ وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [4] ﴿ لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ ﴾ [5] ﴿ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ ﴾ [6] ﴿ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ ﴾ [7].

وبعد .. كيف وقفت المذاهب الثلاثة الكبرى بإزاء هذا كله ؟

المعتزلة :

قال الشهرستانى : « فالعدل عندها هو مايقتضيه العقل من الحكمة ، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة » [8].

هذا ككل ، ولنعمد إلى التفصيل :

رأت المعتزلة أن الإنسان فاعل مختار ذو إرادة حرة تفعل وتختار ، وإن كان

---

(١) سورة المدثر : آية ٣٨
(٢) سورة يونس : آية ٣٠
(٣) سورة فصلت : آية ٤٦
(٤) سورة الكهف : آية ٢٩
(٥) سورة المدثر : آية ٣٧
(٦) سورة الأنعام : آية ١٠٤
(٧) سورة يونس : آية ١٠٨
(٨) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٥٩ جـ ١

الإنسان يعمل بقدرة فالقدرة قبل الفعل ، إما قبل كل فعل كما قال البعض ، أو توضع فى الإنسان دفعة واحدة كما قال البعض الآخر .

قال الشهرستانى : « واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، مستحق على مايفعله ثواباً وعقاباً فى الدار الآخرة ، والرب تعالى منزه أن يضاف إليه شر وظلم ، وفعل هو كفر ومعصية لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً ، كما لو خلق العدل كان عادلا » [1].

وهذه القدرة هى التى بها يفعل الإنسان أفعاله قال البغدادى : « إن العباد يفعلون أعمالهم بالقدرة التى خلقها الله سبحانه وتعالى فيهم » [2].

وهذه القدرة تكون قدرة على الفعل وضده فالإنسان زيادة على حريته واختياره ، يتصرف بهذه القدرة التى منحته إياها العناية الإلهية كما يشاء ، ويوجهها حسبما يريد ، ويستغلها فى صنع أعماله كيفما يرى .

فهم يثبتون لهاته القدرة صلاحية الخلق والإيجاد ؛ لأنهم يعتقدون أن القادر على شيء لابد له من التأثير فى مقدوره ، ويجب أن يتعين هذا التأثير فى الوجود ؛ لأن حصول الفعل يكون بالوجود لابصفة تقارن الوجود .

قال الأشعرى : وأجمعت المعتزلة على أن الاستطاعة قبل الفعل وهى قدرة عليه وعلى ضده ، وهى غير موجبة للفعل ، وأنكروا بأجمعهم أن يكلف الله عبداً مالا يقدر عليه » [3].

أما « النظام » فاعتبر أن الإنسان قادر بنفسه : « إن الإنسان حى يستطيع بنفسه ، لابحياة واستطاعة هما غيره » [4].

ويمكن القول فى إيجاز : إن قدرة الله وإرادته لاتؤثر على قدرة العبد وإرادته ؛ لأن من المحال اجتماع مؤثرين على أثر واحد فيما لو أراداه معاً ، إن الشيء المراد

---

(١) المصدر نفسه : ص ٥٩ جـ ١

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٦٨

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ص ٢٧٥ جـ ١

(٤) المصدر نفسه : ص ٢٧٤ جـ ١

يتحقق إذا ماوجدت دواعيه ، وينتفى ، أى يبقى معدوماً ، إذا ماانتفت ؛ فإذا كانت إرادة الإنسان جزءاً من إرادة الله ، أو هى هو ، وأراد الله شيئاً ولم يرده الإنسان ، وجد الشيء وتحقق ؛ لأن الداعى إلى وجوده قد وجد ، ولايمكن أن يوجد الشيء أيضاً لانتفاء الداعى إلى وجوده ، وهى إرادة الإنسان ، هنا تمانع ؛ ولذا سمى المتكلمون هذا البرهان ببرهان التمانع » [1].

وككل ، يمكننا حصر الأسباب التى شكلت نظرية المعتزلة فى ثلاثة هى :

١ - تفسير التكليف والوعد والوعيد :

فإذا كان الله تعالى هو خالق أفعال عباده ، وكان العباد لاخلق لهم ولا فعل بطل التكليف ، وبطل الوعد والوعيد ؛ لأن التكاليف طلب ، والطلب استدعاء مطلوب ممكن تحققه من المطلوب منه .

ناهيك عن مسألة الحساب يوم القيامة كيف يكون ثمة حساب والإنسان لم يفعل والفاعل هو الله ، ترى هل يحاسبهم على أفعال فعلها هو سبحانه ؟

قال الشهرستانى حاكياً عن « شيخ المعتزلة الأول » واصل بن عطاء : « قال إن البارىء حكيم عادل لايجوز أن يضاف إليه شر وظلم ، ولا يجوز أن يطلب من العباد خلاف ما يأمر ، وأن يحكم عليهم بشيء ثم يجازيهم عليه ، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله ، والرب تعالى أقدره على ذلك كله . وأفعال العباد محصورة فى الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم » [2].

٢ - تفسير الشعور بالحرية :

« الإنسان يحس من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعى والصوارف ، فإذا أراد الحركة تحرك ، وإذا أراد السكون سكن ومن أنكر ذلك جحد الضرورة ،

---

(١) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام . ص ٧٧

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ص٦٢ جـ ١

فلولا صلاحية القدرة الحادثة لإيجاد ما أراد لما أحس من نفسك ذلك »[1] كما قال الشهرستانى فى « نهاية الإقدام فى علم الكلام » .

ثم تميز المعتزلة بين الحركة الضرورية والحركة الاختيارية :

أما الأولى فهى واقعة حتما حسب قانون ثابت مستقل عن قدرة الإنسان .

وأما الثانية فهى واقعة بقدرة الإنسان ، ومن ثم فهى تتطلب دواعى وصوارف نجد أثرها فى الفعل نفسه بعد القيام به وتنفيذه ، وعندما توجد الدواعى والصوارف توجد حتما حرية الاختيار كما توجد القدرة عليه .

ولما كانت الدواعى والصوارف على قدر من التداخل والتباين غير قليل ، فإنها تسبب للإنسان صراعا عنيفا ، وتحييه فى نزاع لا يتلاشى إلا باختياره واحدا من هذه الدواعى أو الصوارف .

ولما كان الإنسان يشعر شعوراً حاداً بهذا الصراع الدائر فى جوانيته ، ويحس إحساساً ملحاً بقدرته على أن يضع له حداً ، رأت المعتزلة أن الشعور بهذه الحرية أصدق دليل على وجودها ، وعلى أن الإنسان مريد وفعال لما يريد .

٣ – تبرير إرسال الرسل :

إذا كان الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد ، فأى فائدة ترجى من إرسال رسل يعظون ويرشدون ويبشرون . فإذا كان هذا هكذا كان الله هو الذى يقدر أفعال الخلق ويقرر الثواب لهذا والعقاب على ذاك فليس ثمة ضرورة لإرسال الرسل .

فلكى يكون مايبرر إرسالهم ولكى تكون فائدة من إرسالهم لابد وأن يكون الإنسان حر الإرادة قادراً على أفعاله قائما بها مسئولا عنها .

---

(١) البير نصرى نادر : فلسفة المعتزلة ص ٦٤ جـ ٢

أفعال الله :

من أفعال الخلق ماهو ظلم وكذب وكفر ، فلو كان الله خالقها لكانت تلك القبائح من خلقه هو ، ففاعل الشيء مسئول عنه ومنسوب إليه ، ومُجْبِرُ غيره على معصيةٍ ما ظالمٌ له ، ومن أعان فاعلا على فعل الظلم كان جائرا .

وهذا التشوف العقلى الذى ذهبت إليه المعتزلة وقالت به ، أيدته بدليل نقلى هو قوله تعالى : ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ [(١)].

وماهى إلا أن بزغت مشكلة أخرى ذات خطر خطير هى « قدرة الله على الظلم » هل يقدر الله على أن يظلم ؟

قال أبو الهذيل : « إن الله يقدر على الظلم ولكن لايفعله لحكمته ورحمته » [(٢)]، « ولأن الظلم لايكون إلا عن نقص ولايجوز النقص عليه تعالى ، ولأن القدرة عنده قدرة على الفعل وضده ، فلا يقدر على أن يفعل العدل من لايقدر على الجور » [(٣)].

واتبع كثيرون قول أبى الهذيل وذهبوا مذهبه فقالوا : « إن القادر على العدل قادر على الظلم » [(٤)] ولكنه لايفعله لقبحه وغناه عنه .

أما « النظام » فقد قال : « إن فاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم » [(٥)] وزاد « ولا يقدر على أن يفعل لعباده فى الدنيا ماليس به صلاح لعباده [(٦)]، وإذا فقد قال النظام إن الله تعالى لا يقدر على الظلم والكذب » [(٧)].

---

(١) سورة فصلت ، الآية ٤٦

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ص ٥٥ جـ ٢

(٣) المصدر نفسه : ص ٢٥٢ جـ ١

(٤) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٨١

(٥) الشهرستانى : الملل والنحل . ص ٧٢ جـ ١

المصدر نفسه : ص ٧٢ جـ ١

البغدادى : الفرق بين الفِرق ص ٨١ .

على أن هذا الرأى إنما جر أصحابه إلى القول بعدة « إنكارات حتى تتم لهم الحبكة المذهبية .

منها إنكار المحاباة : فقالوا إن الله تعالى سوَّى بين العقلاء فى النعم الدينية ، وعليه لايختص الأنبياء بشىء من نعم الدين دون سائر المكلفين اسمه التوفيق أو العصمة .

بل قال النظام : « إن الله تعالى لايقدر على أن يخرج أحداً من الجنة عنها ، ولا يقدر على أن يلقى فى النار من ليس من أهل النار . وقال لو وقف طفل على شفير جهنم لم يكن الله قادراً على إلقائه فيها » [1]

ومنها إنكار الشفاعة : فقالوا أن ليس لأحد أن يشفع لأحد فى يوم القيامة وأن كلا يشفع لنفسه ، ومن ثم فلا شفيع ولا مشفوع له .

ومنها إنكار أن تكون الأرزاق مقدرة من قبل .

واضح أنهم إنما أُعملوا المسألة فى جهاز العقل الخالص ، فكان لزاماً عليهم أن يؤولوا الآيات التى تفيد معنى الجبر ومعنى المحاباة . وإليك بعض الأمثلة .

« زعم بعضهم أن الختم من الله سبحانه والطبع على قلوب الكافرين هو الشهادة ، والحكم أنهم لايؤمنون وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان ، وقال قائلون : الختم والطبع هو السواد فى القلب ، كما يقال « طبع السيف إذا صدىء » من غير أن يكون ذلك مانعاً لهم عما أمر به » [2].

هذا عن « الختم والطبع » وإليك هذا عن « الإضلال » .

« قال أكثر المعتزلة : معنى الإضلال من الله يحتمل أن تكون التسمية لهم

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٨٠

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين : ص ٢٩٧ جـ ١

والحكم بأنهم ضالون ، ويحتمل أن يكون لما ضلوا عن أمر الله سبحانه ، أخبر أنه أضلهم ، أى أنهم ضلوا عن دينه .

وقال آخرون : إضلال الكافرين هو إهلاكه إياهم ، وهو عقوبة منه لهم ، واعتلوا بقوله عز وجل : « فى ضلال وسعر » والسعر سعر النار » [1].

هذا عن « الإضلال » وإليك هذا عن « العصمة » .

« قال بعضهم : العصمة من الله – سبحانه – ثواب للمعتصمين ؛ وقال بعضهم : العصمة لطف من الله يفعله بالعبد فيكون به معتصماً .

وقال بعضهم : العصمة على وجهين : أحدهما هو الدعاء والبيان والزجر والوعد والوعيد ، وقد فعله بالكافرين ولكن لايطلق أنه معصوم ، ويقال إن الله عصمه فلم يعتصم ، والوجه الآخر مايزيد الله المؤمنين بإيمانهم من الألطاف والأحكام والتأييد » [2].

ومضوا فى هذا الطريق ..

وككل كان المعتزلة كما عهدناهم معقولين إنْ مع المذهب أو مع الدين .

السلف :

فى كتاب « الفقه الأكبر فى علم التوحيد » المنسوب إلى الإمام الأعظم أبى حنيفة النعمان ، نجد رأيه فى الإرادتين : الإرادة الإلٰهية والإرادة الإنسانية .

أما عن إرادة الله :

« فهو الذى قدر الأشياء وقضاها ، قدر الأشياء أى أرادها ، والقدرة هى الإرادة قبل الحدوث ، ثم قضاها أى فعلها ؛ فالله أراد الأشياء فى الأزل أى أنه كتب فى الأزل أنها ستوجد بقدرته ، أى أنه فى الأزل أراد أن ذلك الشىء الحادث

---

(١) المصدر نفسه : ص ٢٩٩ جـ ١

(٢) الأشعرى . مقالات الإسلاميين ص ٣٠٠ جـ ١

يوجد فى زمن . وكتب أن هذا الشيء يوجد بقدرته فى وقت ما ، أى أن الله عالم فى الأزل بأشياء ومريد فى الأزل لأشياء ، ثم قضاها ، أى أنه أتم الشيء ﴿ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ ﴾ [1] ولايكون فى الدنياشيء إلا بقضائه وعلمه ، . وكتبه فى اللوح المحفوظ » [2].

أما عن إرادة الانسان :

فقد « كتب الله كل شيء بالوصف لا بالحكم » كتب كل شيء بأوصافه من الحسن والقبح والطول والعرض والصغر والكبر ، كتب كل هذا بصيغ الوصف أى بأنه سيكون كذا وكذا ولكن لابصيغة الحكم أى فليكن كذا وليكن كذا » [3].

واضح أن أبا حنيفة ارتبط بالنقل ارتباطاً وثيق العُرَا . وهذا مافعله ابن حنبل بصورة أوضح قال الأخير : « ونؤمن بالقضاء ، خيره وشره حلوه ومره ، وأن الله خلق الجنة قبل الخلق وخلق لها أهلا ، ونعيمها دائم » [4]« وخلق النار قبل الخلق وخلق لها أهلا ، وعذابها دائم » [5].

وقال ابن حزم الأندلسى : « وكذلك نقول : إن الإنسان يصنع لأن النص قد جاء بذلك » : ﴿وَفَٰكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ﴾ ﴿ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾ ﴾ [7] ﴿ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ ﴾ [8] فعلمنا أن الاختيار الذى هو فعل الله تعالى وهو منفى عن سواه ، وهو غير الاختيار الذى أضافه الله تعالى إلى خلقه

(١) سورة فصلت الآية ١٢

(٢) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ١٤٣

(٣) المصدر نفسه : ص ١٤٣ ، ١٤٤

(٤) أحمد بن حنبل : الصلاة وبها نبذة عن العقيدة ص ٤٥

(٥) المصدر نفسه : ص ٤٥

(٦) سورة الواقعة : الآية ٢٠

(٧) سورة المائدة ، الآية ٧٩

(٨) سورة القصص الآية ٦٨

ووصفهم به ووجدنا هذا أيضاً لأن الاختيار الذى توحد الله تعالى به هو أن يفعل ماشاء كيف شاء ، وليست هذه صفة شيء من خلقه ، وأما الاختيار الذى أضافه الله تعالى إلى خلقه فهو ماخلق فيهم من الميل إلى شيء ما والإيثار له على غيره فقط » [1]. وقد كان ابن حزم كسلفيه العظيمين مرتبطاً بالنقل أيما ارتباط فإذا انتقلنا إلى « شيخ الإسلام » نلتمس عنده صورة أكثر تفصيلا وتوضيحاً أشار علينا. بكتابه « الرسائل والمسائل » إذ قال فيه : « إن الله خالق الأشياء كلها بالأسباب التى خلقها ، والله خلق العبد وقدرة يكون بها فعله ، فإن العبد فاعل بفعله حقيقة » [2]فخلق الله هو إيجاد الأسباب وفعل الإنسان هو إتيان هذه الأسباب .

ثم يقرر ابن تيمية أن الله سبحانه وتعالى خلق المخلوقات كلها ، ومنها ماتعلقت أفعال العبد بها فكان الفعل للعبد والمخلوق للرب ، وعلى ذلك تنسب الأمور إلى الله وإلى العبد باعتبارين منفصلين .

« إن القائل إذا قال هذه التصرفات فعل الله أو فعل العبد ، إن أراد فعل الله بمعنى المصدر فهذا باطل باتفاق المسلمين ، وإن أراد أنها مفعولة مخلوقة الله كسائر المخلوقات فحق » [3]يعنى أن الأشياء التى تعلقت بها إرادة العبد تكون مخلوقة لله من حيث نسبة كل شيء إليه بالفعل أو بالسبب ، ومنكر ذلك منكر الأسباب ؛ وإن أراد ذات التعلق فذلك باطل ، لأنه صفة للعبد . وينبنى على ذلك أن الله جل وعلا لايوصف بأنه فاعل معاصٍ بل يوصف بها من تعلقت به ؛ فالله لايوصف بمخلوقاته بل يوصف بها من تعلقت به . « فإذا كان الله قد خلق لون الإنسان لم يكن هو المتلون به ، وإذا خلق رائحة منتنة أو طعما مراً أو صورة قبيحة ونحو ذلك لم يكن هو متصفاً بهذه المخلوقات القبيحة المذمومة » [4].

ويقول ابن تيمية فى مسألة المعاصى بناء على مافات : « إن الله قد يأمر بالشيء ويقع ويكون بإرادته ، وعلى ذلك يريد المعصية كما يريد الخير وإنما الذى لايتلاق

(١) ابن حزم الأندلسى : الفصل فى الملل والنحل ص ٢٥ جـ ٣
(٢) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ص ١٥٢ جـ ٥
(٣) المصدر نفسه : ص ١٥٢ جـ ٥ (٤) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ص ١٥٢ جـ ٥

مع المعصية هو المحبة والرضا ، فالله سبحانه لايحب المعاصى ولا يرضاها ، وعلى ذلك المحبة أو الرضا يلازمان الأمر ، أما الإرادة فهى لاتلازم الأمر »[1].

ويقول فى مسألة المحاباة ، مثل هداية الله للمهتدى إن سار فى طريق الهداية وتركه للجاحد من غير هداية : « الله سبحانه وتعالى غنى عن العباد ، إنما أمرهم بما ينفعهم ، ونهاهم عما يضرهم فهو محسن إلى عباده بالأمر لهم ، محسن بإعانتهم على الطاعة ، ولو قدر أن عالماً صالحاً أمر الناس بما ينفعهم ، ثم أعان بعض الناس على فعل ما أمرهم به ، ولم يعن آخرين لكان محسناً إلى هؤلاء إحساناً تاماً ، ولم يكن ظالماً لمن لم يحسن إليه .

وإذا قدر أنه عاقب المذنب بالعقوبة التى يقتضيها عدله وحكمه لكان أيضاً محموداً على هذا وهذا ، وأين هذا من حكمة أحكم الحاكمين ، وأرحم الراحمين ! وأمره لهم إرشاد وتعليم ، فإن أعانهم على فعل المأمور ، كان قد أتم النعمة على المأمور وهو مشكور على هذا وهذا ، وإن لم يعنه وخذله حتى فعل الذنب كان له فى ذلك حكمة أخرى ، وإن كانت مستلزمة تألم هذا ، فإنما تألم بأفعاله الاختيارية التى من شأنها أن تورثه نعيماً أو ألماً ، وإن كان ذلك التوريث بقضاء الله وقدره فلا منافاة بين هذا وهذا ، فجعله المختار مختاراً من كمال قدرته وحكمته ، وترتيب آثار الاختيار عليه من تمام حكمته وقدرته » .

أفعال الله :

قال ابن تيمية : أوضح من تكلم فى « أفعال الله » من أهل السلف قاطبة ، أن أفعال الله وأوامره ونواهيه لحكمة يعلمها هو ؛ وأن ليس للعبد أن يقول يجب عليه شىء من الأشياء أو فعل من الأفعال ، أو يتهجم فيقول مايعنى أنه واجب عليه .

على أن هذه الحكمة ليس فيها مايقيد الإرادة الإلهية ، ولكن لما كان الله سبحانه وتعالى منزها عن العبث ، كانت أفعاله وأوامره ونواهيه لحكمة يعلمها هو ، وقد نعلم بعضها بإعلامه إياها لنا ولكن أكثرها لانعلمه .

---

(٢) المصدر نفسه : ص ١٥٢ جـ ٥

والأشياء ليس لها قبح وحسن وغيره بالذات ولكن بالعرض ، فالحسن والقبح بالنسبة لأفعال المربوب لا لأفعال الرب ؛ ناهيك بأن كل ماخلقه سبحانه ، وكل أوامره ونواهيه هى للناس نافعة وللضر دافعة .

من كل مافات نرى أن السلف حاولوا أن يوفقوا بين النصوص ، وأن يفهموا بعضها فى ضوء البعض الآخر ، فآيات الجبر تفهم فى ضوء آيات الاختيار والعكس صحيح .

وهذا الأمر بالنسبة لهم طبيعى ، باعتبار أن الوحى منزه عن التناقض الذى هو نقص ، وأن الله منزه عن النقص الذى هو فى فهمنا للأمور . فهم يؤمنون بالقضاء والقدر ، وأنه لايقع فى ملك الله مالا يريده الله . وهم يؤمنون بأن العبد مختار وهو مسئول عما يختار ، ثم يثبتون أن ليس ثمة تناقض فى القولين كما ذهب إلى ذلك ابن حزم الأندلسى وابن تيمية الدمشقى .

وهذان فرقا بين نوع قدرة الله ونوع قدرة العبد ، وبين خلق الله وفعل العبد فأزالا مايبدو من تناقض ظاهرى إزالة فعلية بهذا التفريق . وعموماً هم صانوا النص ، ولم يؤولوه ، وكل مافعلوه أنهم فهموه فى ضوء النصوص الأخرى وفرضوا فى الوحى الحق المطلق ، ونفوا الظلم عن الله قائلين إنه أمر نسبى للعبد ولايقال على الله ، وإن من يعطى عباده خيرات ويزيد لبعضهم فهو غير ظالم بل إحسانه زائد . وككل كان السلف كما عهدناهم موفقين إنْ مع المذهب أو مع الدين .

الأشاعرة :

قال الشهرستانى : « العدل أن الله تعالى عدل فى أفعاله بمعنى أنه متصرف فى ملكه يفعل مايشاء ، ويحكم بما يريد ، فالعدل وضع الشىء فى موضعه ، وهو التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة والعلم ، والظلم ضده ، فلا يتصور جور فى الحكم وظلم فى التصرف » [1].

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٥٨ جـ ١

« أما أهل السنة فقد ذهبوا إلى أنه لاخالق للأفعال إلا الله ، وأنه قدر كل شيء قبل وقوعه . وهذه القدرة ، أو الإرادة الإلهية ، يقترن بها فعل الإنسان ، وهنا يقدم لنا أهل السنة والجماعة مذهبهم الذى تدين به جمهرة المسلمين ، وهو مذهب الكسب – أى أن الأفعال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد – وقد أنتجت هذه النظرية أبحاثاً لطيفة فى القضاء المعلق ، والقضاء المتردد ، وفى فكرة الزمان وغيرها من أفكار » [1].

وعسى أن نقف على هذا المذهب من خلال عرضنا لآراء أقطاب الأشعرية كل على حدة .

أما الأشعرى : فيرى أن كل شيء فى العالم حتى أفعال الإنسان الإرادية إنما هو مخلوق بها ولادخل لغيرها فى إيجاده ، ببرهان أن جميع الأفعال تحتاج إلى فاعل يفعلها وهوعالم بحقيقتها . وإذا جاز أن يوجد الفعل من غير فاعل يعلم حقيقته ، جاز أن يوجد من غير فاعل أصلا ، فإذا كان ذلك محالا لأن الفعل لابد له من فاعل ، فكذلك يعتبر محالا صدور الفعل على يد فاعل لايدرك كنهه إدراكا كاملا .

والعبد لايدرك حقيقة مايجرى على يديه من أفعال ، وإذا فليس هو الخالق لها ببرهان أن الكافر يفعل الكفر وهو يعتقد صحته وحسنه رغم فساده وقبحه ؛ وعليه ليس الكافر هو فاعل الكفر وإنما فاعله بالضرورة آخر مخالف له ومفارق . وهذا الآخر المخالف والمفارق ، لايمكن أن يكون جسما طبيعيا ، « لأن الأجسام لايجوز أن تفعل فى غيرها شيئاً » .

فإذا لم يكن الفاعل جسما طبيعيا ، كما أنه ليس الكافر الذى جرى على يديه الكفر فلابد أن يكون محدث ذلك هو الله تعالى .

ويكمل الأشعرى نظريته قائلا : إن ماخلق الله فينا القدرة عليه هو عليه أقدر ، كما أن ماخلق فينا العلم به هو به أعلم ، ونتيجة لذلك كله أن الله هو الفاعل لجميع الأشياء ﴿ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ [2]

---

(٢) على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٧٨

(١) سورة الأنعام : الآية ١٠٢

بما فيها أفعال الإنسان كلها خيراً كانت أم شراً وجبراً كانت أم اختياراً . على أنه يخلق الشر شراً لغيره لا له هو ، ولايصير بهذا الخلق شريراً بل الشرير هو ذلك الذى خلق الشر له وقام به .

والذى يقرب هذا القول إلى الأفهام ، أن حركة الاضطرار مثلا مخلوقة لله تعالى ، ولكنه رغم ذلك لايتصف بها بل المتصف بها على الحقيقة هو من حلت به الحركة وخلقت له ، يعنى المتحرك بها . قال الشهرستانى « وإرادته واحدة قديمة أزلية من حيث إنها متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصة ، وأفعال عباده من حيث إنها مخلوقة لامن حيث إنها مكتسبة لهم »[1].

وقال : « الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة ، وبين حركات الاختيار والإرادة ، والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة (بحيث إن القدرة تكون متوقفة) على اختيار القادر ، فعن هذا قال : المكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة والحاصل تحت القدرة الحادثة ، ثم على أصل أبى الحسن ، لاتأثير للقدرة الحادثة فى الأحداث ؛ لأن من جهة الحدوث قضية واحدة لاتختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض ، فلو أثرت فى قضية الحدوث لأثرت فى حدوث كل محدث ، حتى يصلح لإحداث الألوان والطعوم والروائح ، ويصلح لإحداث الجواهر والأجسام ، فيؤدى إلى تجويز وقوع السماء والأرض بالقدرة الحادثة ، نميز أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها ، ومعها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له ، ويسمى هذا الفعل كسباً ، فيكون خلقاً من الله تعالى ، وابداعاً وإحداثاً وكسباً من العبد ، مجعولا تحت قدرته »[2].

هانحن قد بلغنا نظرية الكسب عند الأشعرية، وأرجو أن أكون موفقاً فى زيادة التوضيح . فالكسب عندهم غير الخلق ، هو عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة الحادثة ، فى حين أن الخلق هو المقدور بالقدرة القديمة وقالوا أيضاً الكسب هو الفعل القائم بمحل القدرة عليه ، والخلق هو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ص ١٣١ جـ ١

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ص ١٣٢ جـ ١

وقدرة العبد لاتأثير لها فى حدوث مقدورها ، ولا فى صفة من صفاتها والله أجرى العادة بخلق مقدورها مقارناً لها ، فيكون الفعل خلقاً من الله ، وإبداعاً وكسباً من العبد لوقوعه مقارناً لقدرته .

وقالوا : إن العبد ليس محدثاً لأفعاله ولا موجداً ، فالقدرة وإن كانت غير خالقة فهى كاسبة ، والعبد يخلى نفسه لاكتساب الفعل وفى نفس الوقت يفيض الله عليه قدرة حادثة تكون مهمتها كسب الفعل لا خلق الفعل ، المخلوق بقدرة الله تعالى خلال قدرة الإنسان .

وقدرة الإنسان هنا شرط أساسى لابد منه لبروز هذه الأفعال على يد العباد ، فالفرق ثانية بين الخلق والكسب أن الأول لايستلزم صفة جديدة فى الخالق فى حين يستلزم الثانى ذلك فى الكاسب ، كما أن الخلق يستلزم إحاطة الخالق بالمخلوق من كل وجه فى حين أن الكسب لايستلزم ذلك ؛ إذ يكفى فيه إحاطة الكاسب بالمكسوب ولو من وجه .

تلك كانت نظرية الكسب عند أهل السنة والجماعة على وجه التعميم ، وعند كل من الأشعرى والجوينى على وجه التخصيص ، وهى النظرية التى اعتمدت لحل مشكلة حرية الإرادة : الإلهية والإنسانية . ولكن .. كيف وقف « حجة الإسلام » أبو حامد الغزالى بإزاء هذا المشكل ؟

قال الإمام « حجة الإسلام » .

« كل حادث فى العالم فهو فعله وخلقه واختراعه ، لا خالق له سواه ولا محدث له إلا إياه . خلق الخلق وصنفهم ، وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع أفعال عباده مخلوقة له ، ومتعلقة بقدرته تصديقاً له فى قوله تعالى﴿ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾(١).

ثم قال : « إن انفراد الله سبحانه وتعالى باختراع حركات العباد ، لايخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب ؛ بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعاً ، وخلق الاختيار والمختار جميعاً . فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب

(١) سورة الزمر ، الآية ٦٢

سبحانه ، وليست بكسب له ، وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف للعبد وكسب له »[1].

واضح أن الغزالى فى هذا الصدد لم يختلف عن الأشعرى والجوينى كما لم يخالفهما . وعموماً يمكن القول بأن الأشعرية إنما مالت بعض الشيء إلى ناحية الجبر ، ذلك أن الكسب بما أنه اقتران المقدور بالقدرة الحادثة ، فمن الصعب القول بأنه يصلح مناطاً لتحمل المسئولية واستحقاق الثواب أو العقاب .

وأما منهجهم ؛ فقد حاولوا أن يثبتوا رأى أهل السنة والجماعة بالعقل ، وبما أنهم يحترمون العقل ولايسلمون على الإطلاق للكتاب والسنة ، خرجوا بقول جديد لا هو معتزلى ولا هو سلفى وإن كان بين بين .

أفعال الله :

قال ابن تيمية عن « الجماعة » : « جمهور أهل السنة من جميع الطوائف ، وكثيرون من أصحاب الأشعرى يفرقون بين الإرادة والمحبة والرضا ؛ فيقولون إنه ، وإن كان يريد المعاصى سبحانه لايحبها ولايرضاها ، بل يبغضها ويسخطها وينهى عنها ، وهؤلاء يفرقون بين مشيئة الله وبين محبته ، وهذا قول السلف قاطبة . وقد ذكر أبو المعالى الجوينى أن هذا قول القدماء من أهل السنة ، وأن الأشعرى خالفهم فجعل الإرادة هى المحبة ، فيقولون ماشاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فكل ماشاءه فقد خلقه ؛ وأما المحبة فهى منفعلة من أمره ، فما أمر به فهو يحبه »[2].

هذا قول ابن تيمية عنهم ، فما قولهم عن أنفسهم ؟

قال الأشعرى بأن الله له أن يفعل مايشاء مثل تعذيب الأطفال فى الآخرة ، وهو عادل رحيم لو يفعل ، وله أن يعاقب على الذنب الصغير بالعقاب الكبير فى الآخرة ، وهوعادل رحيم لو يفعل .

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ص١١٦ جـ ١

(٢) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ص ١٥٢ جـ ٥

له أن يفعل ويفعل بلا اعتراض عليه ، ولا يقبح منه ذلك الذى يفعل ، فالشيء إنما يقبح منا ؛ لأننا نتجاوز به حدود مارسم لنا فنأتى مالا حق لنا فى إتيانه ، وقل عكس ذلك عنه سبحانه ، فليس هناك من رسم له الرسوم ، وحد له الحدود حتى نحكم بقبح أعماله وقت أن يتجاوزها .

ونحن لايجوز لنا أن نجوز عليه الكذب ، ليس لقبحه ، ولكن لأنه يستحيل عليه أن يكذب ، فلا يوصف بالقدرة على أن يكذب كما لايوصف بالقدرة على أن يجهل .

وهذا هو الغزالى بعد الأشعرى يقول : « إنه تعالى يفعل بعباده مايشاء ، فلا يجب عليه رعاية الأصلح لعباده »[1].

كما قال : « إن لله عز وجل إيلام الخلق وتعذيبهم ، من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق »[2].

وأخيراً فإن إرادة الله عند أهل السنة والجماعة — وخاصة عند الأشعرى — مطلقة عامة ، يعنى أنه يريد الخير والشر الموجودين فى هذا العالم جميعاً ؛ ذلك أنه قد ثبت خلقه لكل شيء خيراً كان أم شراً ؛ ولأنه إذا وجد الشر مثلا فى العالم من غير إرادة الله ، فلقد حصل فى فى ملكه ما لايشاء مما يستلزم بالضرورة والحتم أحد أمرين :

إما السهو والغفلة ؛ لأن هذا قد صدر عنه من غير شعور به ، وإما الضعف والعجز ؛ لأنه قد أرغم على إصداره وخلقه ، ومحال فى حق الله تعالى أن يكون ساهياً أو عاجزاً .

وككل كان الأشاعرة كما عهدناهم معتدلين إنْ مع المذهب أو مع الدين .

هكذا كان الكل معتزلة وسلفاً وأشاعرة أصحاب دين بالمعنى الكامل ، وأصحاب مذاهب بالمعنى المتكامل ، بنوا جميعا تراث الإسلام الذى يطل علينا من الماضى فيسطع على الحاضر وينير السبيل إلى المستقبل .

---

(١) الغزالى : إحياء علوم الدين ص ١١٧ جـ ١

(٢) المصدر نفسه : ص ١١٧ جـ ١

« وأخيراً ينال مذهب المعتزلة اعتباراً جديداً فى أيامنا ، فروح النهضة التى تتجلى فى عالم الإسلام تستقى مع ينابيع هذا المذهب غالبا » [1].

« أما النهضة الحديثة لعلم الكلام ، فتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية » [2].

وأخيرا كان الكل معتزلة وسلفاً وأشاعرة أصحاب مذاهب ، وأهل نظر ، تجمعهم العروة الوثقى بأصولهم فى كتاب الله وسنة رسوله .

---

(١) حيدر بامات : مجالى الإسلام ص ١٩٢

(٢) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٩٥ .

المراجـــع

أشرت فى أذيال الصفحات إلى المراجع ، وعرفت بأصحابها مؤلفين ومترجمين ومحققين ، فلم أر حاجة لما اعتاده أكثر الكتاب من التزيد بعمل ثبت مستقل لتلك المراجع .

فهـــرس

رقم الايداع : ٧٢٠٦ / ١٩٩١

I. S.B. N 977 . 5083 - 46 - x

الجمع التصويرى .. **غرافيكس** للتجهيزات الفنية ت : ٣١٢٩١٨٤

طبع بالمطبعة الفنية ت ٣٩١١٨٦٢